FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

GENIVALDO FROIS SCARAMUZZA

OS ESPÍRITOS PERDEM O COURO

PORTO VELHO
2009

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

OS ESPÍRITOS PERDEM O COURO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia (PPGG/UNIR) para obtenção do título de Mestre em Geografia – Linha de Pesquisa: Populações Amazônicas e Cidadania, sob a orientação do Prof. Dr. Nilson santos

PORTO VELHO
2009

MESTRADO EM GEOGRAFIA - UNIR
A Amazônia e Políticas de Gestão Territorial

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
UNIR

NÚCLEO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE MESTRADO EM GEOGRAFIA

PPGG

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Genivaldo Frois Scaramuzza

A Banca de defesa de Mestrado presidida pelo orientador Prof. Dr. Nilson Santos e constituída pelos examinadores Prof. Dr. Josué da Costa Silva e pela Profa. Dra. Maria Ivonete Barbosa Tamboril, reuniu-se no dia 13 de agosto de 2009, às 09:00 horas na sala Josué de Castro, no prédio do Mestrado em Geografia, sito no Campus Universitário José Ribeiro Filho - Campus UNIR, para avaliar a Dissertação de Mestrado intitulada "*Os Espíritos perdem o couro*" do mestrando *Genivaldo Frois Scaramuzza*. Após a explanação do mestrando, e sua argüição pela Banca Examinadora, a referida dissertação foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia foi APROVADO

Porto Velho, 13 de agosto de 2009

Prof. Dr. Nilson Santos
Orientador

Prof. Dr. Josué da Costa Silva
Examinador

Profa. Dra. Maria Ivonete Barbosa Tamboril
Examinadora

A Grande Presença, por nos ter possibilitado o universo, o qual de uma pequena parte tornou nossa morada e aos desafios de viver, pelos quais nos impulsionam a existir e ser.

A minha família, especialmente aos meus tios, Cledivaldo e Juciele. A Simone por ter acreditado nesse sonho e me impulsionado a isso.

A etnia Gavião, bem como, aos companheiros e amigos de caminhada que direta e indiretamente contribuíram, para que pudesse superar mais essa etapa. Meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Os novos lugares adquirem novos significados, o presente impõe ao passado novas leituras, as identidades são reinterpretadas e as paisagens são outras. Tais dilemas são evidenciados neste texto: Os espíritos perdem o couro. Trata-se de um estudo no âmbito da Geografia Cultural desenvolvido entre a etnia indígena Gavião de Rondônia, habitantes da Terra Indígena Igarapé Lourdes. Neste texto, o leitor encontrará uma discussão que privilegia o entendimento das transformações territoriais e sociais na Amazônia e como os ideais de desenvolvimento potencializaram fragilizar as representações culturais da etnia Gavião. Estas ocorrências se deram no momento em que a etnia indígena Gavião entrou em contato com as sociedades não indígenas a partir da segunda metade do século XX, e a partir de então, tiveram seus territórios invadidos e/ou colonizados, passando a contar com a presença constante de pessoas estranhas em suas culturas e que as influenciaram para profundas mudanças. A partir da História Oral e das contribuições do livro Couros dos Espíritos da antropóloga Betty Mindlin, fomos compreendendo as ressignificações da identidade cultural indígena, as transformações territoriais sofridas pela etnia Gavião e a perda de símbolos sagrados provocados pelos impactos das incorporações religiosas ocidentais. Sendo assim, fomos construindo um diário de campo que juntamente com as narrativas de nossos colaboradores e colaboradora possibilitou chegarmos aos resultados a que o leitor encontrará no texto e nas análises das entrevistas. Tal estudo foi oportunizado pelo Mestrado em Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR e estabelecido na temática: Populações Amazônicas e Cidadania.

Palavras – Chave: Geografia Cultural. História Oral. Desenvolvimento. Identidade. Povos Indígenas.

ABSTRACT

New places acquire new meaning, the present gives a new reading to the past, identities are reinterpreted and scenery becomes different. These dilemmas are evidenced in this text: The spirits loose their skin. The text deals with a study of the development of cultural geography among the native ethnic group *Gavião of Rondonia* who inhabit the *Terra Indígena Igarapé Lourdes*. This text will enable the reader to understand the territorial and social transformations in the Amazon and how the ideals of development weakened cultural representations of the ethnic group *Gavião*. These occurrences happened as the ethnic group Gavião acquired contact with non native societies beginning during the second half of the XX century. As the Gavião had their territories invaded and/or colonized, hence forth having the constant presence of people who were strangers to their culture, this influenced them to profound changes. Starting with Oral History and the contributions of the book The skin of the spirits by the anthropologist Betty Mindlin, we began to comprehend the significance of the native cultural identity, the territorial transformations experienced by the Gavião ethnic group and the loss of sacred symbols provoked by the impact of western religious incorporations. With all this in mind, a diary was developed alongside the narratives of collaborators that enabled the observation of this study's results which the reader can find in the text and in the analysis of the interviews. This study was facilitated by the Masters in Geography from the Federal University of Rondônia Foundation – UNIR and established under the theme: Amazon Populations and Citizenship.

Key-Words: Cultural Geography. Oral History. Development. Identity. Native Civilizations

LISTA DE FIGURAS

Fig. 01: Localização da Terra Indígena Igarapé Lourdes Ji-paraná/RO

Fig. 02: Carta imagem da T.I. Igarapé Lourdes – núcleos de aldeamentos

Fig. 03: Caminho de acesso a aldeia Ikolen

Fig. 04: Maloca tradicional da etnia Gavião

Fig. 05: Arquitetura de casas construídas a partir do contato dos indígenas com os seringueiros

Fig. 06: Pasto para a criação de gado e aos fundos, reflorestamentos a partir de árvores de Teca (Tectona-Grandis)

Fig. 07: Lago para a criação de peixes

Fig. 08: Linha 82 - estrada interestadual que liga Rondônia ao Matogrosso e atravessa a reserva indígena Igarapé Lourdes

Fig. 09: Batatas para consumo

Fig. 10: Cesto contendo sementes

Fig. 11: Raízes coletadas para consumo

Fig. 12: Espaço para desidratação de alimentos

Fig. 13: Arco e flecha tradicional indígena Gavião

Fig. 14: Fogueira onde ao redor os indígenas falam sobre os mitos, tradições e costumes da etnia Gavião

Fig. 15: Caminho de acesso a roça de milho

Fig. 16: Construção recente de uma escola estadual na aldeia

Fig. 17: Casa de apoio aos funcionários da FUNAI

Fig. 18: Porco do mato sendo criado em cativeiro

LISTA DE SIGLAS

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CNDDA: Comissão Nacional de Defesa e Pelo Desenvolvimento da Amazônia

EMATER: Empresa de assistência Técnica e Extensão Rural

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

PIL: Posto Indígena Lourdes

PIN: Posto Indígena

SEDAN: Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental

SEDUC: Secretaria de Estado da Educação

SUCAM: Superintendência de Campanha de Saúde Pública

UNIR: Fundação Universidade Federal de Rondônia

FICHA CATALOGRÁFICA

Scaramuzza, Genivaldo Frois
S2851e

Os espíritos perdem o couro / Genivaldo Frois Scaramuzza. Porto Velho, Rondônia, 2009.
169f.: il.

Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal de Rondônia / UNIR.

Orientador: Profº. Drº. Nilson Santos.

1. Geografia cultural 2. História oral 3. Desenvolvimento cultural 4. Identidade 5. Povos Indígenas I. Santos, Nilson II. Título.

CDU: 911.3 (811.1)

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Ozelina Saldanha
Biblioteca Central / UNIR

[...] poucos sabem qual é o rio da minha aldeia. E para onde ele vai. E donde ele vem. É por isso porque pertence a menos gente. É mais livre e maior o rio da minha aldeia.

(Alberto Caeiro)

SUMÁRIO

Apresentação **11**

Capítulo 1 – O Contato Interétnico **15**

A Chegada do Novo 19
A Legitimação do Modelo Desenvolvimentista em Contexto Amazônico 22
O avanço Sobre a Região 24
Geografia Cultural e Discussões sobre as Identidades 32
Identidade Étnica e Povos Indígenas 41

Capítulo 2 – Metodologia **49**

Desafios para Chegarmos ao Tema 49
Método Utilizado 51
Representação e Significado dos Lugares 53
Memória 60
Modernidade, Identidade e Memória 64
Visões sobre a Modernidade 65
Modernização e Populações Tradicionais 69
A Pesquisa 75

Capítulo 3 – Notas Sobre o Caderno de Campo **78**

03 de outubro de 2008 78
30 de dezembro de 2008 79
08 de janeiro de 2009 80
09 de janeiro de 2009 88
17 de fevereiro de 2009 90
18 de fevereiro de 2009 91
19 de fevereiro de 2009 92
27 de fevereiro de 2009 92
28 de fevereiro de 2009 93
01 de março de 2009 93

Capítulo 4 – Entrevistas **96**

Zacarias Kapihaar Gavião 96
Josias Cebirop Gavião 118
Moisés serihv Gavião 124
Matilde Cebirop Gavião 132

Capítulo 5 – Análise das Entrevistas **137**

Início das Discussões 137
O Início do Mundo e da Humanidade 137
Origem da Etnia Gavião 139
Práticas Tradicionais 141
Os Primeiros Contados 146
Mudanças na Forma de Vida Tradicional 149
Os Espíritos Perdem o Couro 146

Conclusão **156**
Referências **158**

APRESENTAÇÃO

Este estudo foi desenvolvido entre a etnia indígena Gavião de Rondônia e buscou analisar as possíveis alterações de lugar e identidade que vem sendo ressignificados a partir da intensificação dos contatos entre os indígenas e não indígenas. Nossa primeira aproximação junto aos indígenas Gavião se deu em 2005, em função de participação em estudos que buscavam compreender o conceito de sustentabilidade junto a etnia. Mediante tal situação e através das próprias indagações dos indígenas, fomos percebendo que havia muitas questões que o estudo inicial não era capaz de responder, situação que nos impeliu a investirmos nesta pesquisa.

Desde a década de oitenta do século XX, os indígenas vieram intensificando de forma acelerada o contato com os não indígenas, o que proporcionou a incorporação em suas culturas de uma série de elementos e objetos técnicos pelos quais não tinham conhecimento. Durante nossos primeiros estudos juntos e etnia, muitos indígenas produziam suas falas evidenciando as incertezas e as profundas mudanças pelas quais suas culturas vieram sendo alterada, sendo que eram constantes as queixas sobre as diversas manifestações religiosas não indígenas que adentraram seus territórios, os projetos governamentais distanciados da cultura tradicional e as transformações da paisagem em suas aldeias.

Tais situações foram nos dando os primeiros elementos para produzirmos esta pesquisa, sendo que foi possível efetivá-la através do Mestrado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia. O ingresso no referido Programa de Mestrado, possibilitou o compartilhamento da pesquisa e o contato com o processo formativo indispensável para produzirmos uma análise das transformações territoriais e culturais da etnia Gavião. A escolha metodológica (História Oral) oportunizou-nos entrar em contato com o Centro de Estudos em Hermenêutica do Presente, o qual possibilitou obter os elementos metodológicos, bem como as técnicas de pesquisa utilizada por tal metodologia.

Outra grande contribuição neste estudo se deu em função da leitura da obra *Couro dos Espíritos* de autoria da antropóloga Betty Mindlin produzida a partir de várias entrevistas com indígenas Gavião em fins do século XX e publicada em 2001, sobre os mitos indígenas Gavião. Perante essas ocorrências, fomos construindo um diálogo com a referida obra e propondo o entendimento das transformações ocorridas

após a coleta de grande parte dos materiais que embasaram o trabalho de Betty. Neste sentido, propomos o título da pesquisa: *Os Espíritos Perdem o Couro*.

Trata-se de um texto que, a partir da História Oral foi sendo construído no sentido de possibilitar uma análise reflexiva sobre como as narrativas postuladas por nossos colaboradores e colaboradora, inibem em grande parte o aparecimento dos discursos identitários do grupo, sendo que é recorrente nestas falas o aparecimento de um discurso de ordem religiosa distante e a percepção e incorporação na tradição indígena de uma espacialidade de origem não indígena potencializada pelo processo de contato.

Após um diálogo intenso com os mais velhos, muitos dos quais não se fazem mais presentes no mundo dos vivos, Betty evidenciava que na cultura indígena Gavião, a partir da presença de espíritos, a identidade se estruturava e delineava a cosmovisão indígena. Os espíritos flexionavam os pajés a “se transformar em outros seres. Tomam o corpo do que não é humano. Vestem a capa dos animais: o couro da onça, o casco do tatu, a plumagem das araras ou periquitos, as escamas dos peixes [...] invocando os seres do além, dos céus, das águas, da floresta, trocam sua pele de gente pelo couro dos espíritos, são habitados por eles” (MINDLIM, 2001, p.13). Para a autora, os pajés, representantes e guardiões da cultura indígena, potencializavam o mundo magnífico, poderiam voar e não somente andar, viajavam com os pássaros e com outros animais terrestres, adquiriam habilidades comparáveis as dos animais os quais, auxiliavam os pajés e também eram seus aliados.

Em *Couro dos Espíritos* os relatos produzidos pelos colaboradores, potencializaram o entendimento “do mistério do êxtase, dos poderes visionários e de uma revelação cósmica que se abre aos xamãs” (idem, p.13). Em *Os Espíritos Perdem o Couro* enfatizaremos que a velocidade com que os ambientes culturais não indígena foram e estão sendo direcionados a esta população, desencadeiam o desinteresse dos mais novos em conhecer os mistérios do além, o que complica a preservação das tradições. Acostumados a uma paisagem diferente daquelas experienciada pelos mais velhos, os jovens indígenas têm suas experiências delimitadas pelos significados dos novos lugares, ou seja, lugares em processo de desertificação, de criação de animais para a manutenção e avanço capitalista, de produção para a comercialização, de interesses divergentes da cultura tradicional indígena. Diante disso, veem o mundo tradicional com certo desdém, querem novas experiências, já não são mais sensíveis a tornarem-se pajés. Entretanto não podemos deixar de evidenciar que as

transformações em que a cultura indígena e seus lugares vêm sofrendo são produtos de origem não indígena, tendo em vista que tais transformações foram inicialmente feitas pelos primeiros contatos. Atualmente, muitos indígenas resistem como podem e mesmo fragilizados lutam pela preservação da tradição.

Todas as situações pelas quais mencionamos, impulsionou-nos a produzir os seguintes questionamentos: *é possível falarmos em identidade étnica? Qual é o impacto das incorporações nacionais considerando seus aspectos técnicos, científicos e econômicos no âmbito de sociedades tradicionais e de pouca tradição tecnológica? Como os lugares são percebidos por aqueles e aquelas que o integram? Como se constrói as identidades culturais?* As respostas para essas questões potencializam a construção de saberes que tem por objetivo compreender as diversas formas em que decorre o dilema travado a partir do contato desta etnia com a sociedade não indígena. Tais dilemas surgem através do caráter fascinador em que a sociedade não indígena representa para a indígena, e ainda, através de políticas públicas que muitas vezes ferem as formas representacionais do grupo. Através da inserção de ordens e orientações religiosas que se distanciam das afirmações da identidade cultural indígena, dos conceitos de sobrevivência, bem como das mutabilidades das formas de se compreender a relação do ser humano com o mundo natural e espiritual. Todas essas postulações nos orientaram e nos instigaram a investirmos na produção deste estudo, oportunizado pelo Mestrado em Geografia. As leituras tecidas no interior do processo formativo dispensado pelos docentes do Programa de Mestrado nos possibilitaram compreendermos e delimitarmos o que procurávamos.

Leituras desenvolvidas a partir dos estudos da Geografia Cultural, bem como o entendimento do conceito de lugar nos forneceram base para entendermos o universo da etnia Gavião. Não podemos deixar de mencionar as contribuições de diversas bacias semânticas, como Antropologia, História, dentre outras. Entretanto temos que considerar a natureza insistente do diálogo proposto pela Geografia com outras especificações de saberes. Tendo em vista obtermos respostas satisfatórias para as nossas postulações, elegemos como método de análise os elementos disponibilizados pela História Oral, bem como das contribuições de leituras específicas, ou seja, leituras que nos tornaram possível entendermos nosso objeto de estudo.

Diante das questões evidenciadas, no primeiro capítulo faremos uma breve análise do contato entre a sociedade indígena Gavião com a sociedade não indígena,

demonstrando os cenários e as diversas situações em que vem ocorrendo estas formas aproximativas que considera as interlocuções do índio e os estranhos. Evidenciaremos também o que denominados de “a chegada do novo”, ou seja, de que forma os elementos desconhecidos foram sendo permeado no âmbito das vivências cotidianas Gavião, e sendo assim, criando um contraste entre as afirmações da identidade local com o que podemos denominar de identidade global.

No segundo capítulo, iremos destacar os motivos pelos quais fomos impelidos a empreendermos este estudo, as experiências com a temática indígena, bem como a delimitação da escolha metodológica pela qual nos auxiliou a compreender o campo de investigação. Evidenciaremos também as contribuições da História Oral para o estudo geográfico na Fundação Universidade Federal de Rondônia que através do Centro de Estudos Hermenêutica do Presente, amplia os saberes referente a discussão das ciências humanas, entre estas, a Geografia.

No terceiro capítulo, iremos expor parte de nosso caderno de campo, ou seja, trata-se de uma proposta que nos permite obter elementos que juntamente com a História Oral nos oportunize um espaço para evidenciarmos nossa relação de experiência de campo juntamente com os colaboradores e colaboradoras, e dessa forma dispor de material que nos auxilie em nossa proposta. No quarto e quinto capítulo será destacado e analisado as narrativas tecidas por nossos colaboradores e colaboradora que se disponibilizaram a contribuir com este estudo, e que através do diálogo e do oferecimento de suas lembranças e vivências, foram nos permitindo chegarmos a nossos resultados.

CAPÍTULO 1

O Contato Interétnico

Após leituras de relatórios e textos que evidenciavam as formas em que os indígenas Gavião veio entrando em contato com as populações não indígenas, construímos este tópico. Neste sentido, faz parte de nosso objetivo, compreender em que época, e com quem os indígenas Gavião obtiveram os primeiros contatos.

Muito embora sejam escassos os conhecimentos, bem como fontes documentais que viabilize uma precisão consistente sobre a trajetória histórica em que se deram os primeiros momentos de contatos da etnia indígena Gavião com as sociedades não indígenas, alguns relatórios produzidos durante as décadas de setenta e oitenta do século XX pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio possibilitaram compreendermos parte do processo de contato. De acordo com Paula (2008), os Gavião,

> são originários do noroeste do Mato Grosso onde ocupavam a região do rio Branco. Pertencente ao tronco linguístico Tupi família Mondé. Atacados por outros grupos e por fazendeiros em seus territórios de origem se transferiram para a área vizinha ocupada pelo povo Arara, instalaram-se na região da Serra da Providência, acabando por perder seu território original. (p.30).

O povo indígena Ikólóéhj – Gavião, assim como outras etnias indígenas que integram o Estado de Rondônia não ficaram de fora dos impactos, bem como das diversas formas de contato com os "brancos". De acordo com relatórios[1] produzidos durante a década de setenta do século XX, sabia-se que "no tempo da segunda guerra mundial havia quatro malocas Gavião, todas nos Igarapé próximo ao rio branco". Informações dessa natureza evidenciam que já na década de quarenta o grupo étnico Gavião era conhecido e começavam a intensificar o contato com os não índios.

Considerando a problemática enfrentada para se delimitar uma dada sobre o contato dos índios Gavião com a sociedade não indígena, na década de setenta do mesmo século, um morador da vila de Rondônia atual cidade de Ji-Paraná, denominado de Raul Espanhol e que conhecia as problemáticas enfrentadas pelos indígenas Gavião, destacou a Denny Moore, relator de uma expedição realizada na época as aldeias desta etnia, que era de seu conhecimento a existência de

[1] BRASIL. Ministério do interior. Relatório sobre o posto indígena Lourdes da oitava delegacia regional, segundo as diretrizes de levantamentos de dados.

aproximadamente trezentos índios, e que um suposto fazendeiro denominado Barros foi o mentor do contato com os índios na década de quarenta. Embora as informações escassas não sejam totalmente confiáveis Leonel (1983) argumenta que o conhecimento sobre o início, bem como da intensificação do contato só é possível através de relatos de pessoas que percorriam a região, para ele “em 1941 os Gavião seriam cerca de 250. Em 1966 estariam reduzidos a 100” (p. 83), sendo que habitavam uma região muito próxima a antiga vila de Afonso Pena atual cidade de Ji-Paraná e não tinham seus territórios demarcados, já que estes (o território) só foram delimitados a partir da década de oitenta como se demonstra a seguir.

Na tentativa de compreender estas prerrogativas, é possível através das leituras de outros relatórios[2] entender que o provável contato dos Gavião com a sociedade não indígena se deu em fins da primeira metade do século XX, já que “na década de quarenta os Arara e Urubu mantinham encontros intermitentes com seringueiros e colonos estabelecidos na região. Os gavião fizeram seus primeiros contato através destes grupos” (idem, 1983, p.82). Para o autor, as intensificações do contato se iniciaram na década de quarenta, tendo em vista de que já neste período se estabeleciam na região as missões protestantes coordenadas pela New Tribes, bem como as intensificações de ações do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). De acordo com Felzke (2007) “segundo depoimento do cacique Gavião Sebirop, o que despertou nos Gavião o interesse pelos brancos foi às marcas diferentes encontradas na mata e que seriam de facões” (p. 15). Diante disso, a autora argumenta que os interesses em saber que marcas eram aquelas se deram porque os cortes feitos com facões na floresta produziam não apenas uma textura diferente nas árvores, como também, criava a sensação de desconhecimento por parte dos indígenas, tendo em vista de que os Gavião não conheciam instrumentos feitos a partir de metais. Durante nossa pesquisa de campo, foi possível comprovar que os Gavião utilizavam machados[3] de pedras e facas feitas a partir de dentes de animais sendo assim, ao sair para a floresta os indígenas quebravam o mato nas trilhas que percorriam o que contrastava com as marcas deixadas pelos não índios.

[2]BRASIL. Ministério do interior. Relatório de avaliação dos Gavião – P.I Lourdes 1983

[3] Os objetos ao qual mencionamos, foi verificado no âmbito da casa de nosso colaborador Moisés que ao ser questionado sobre as origens, (dos objetos) nos informou que pertenciam aos seus antepassados, sendo que foram encontrados dentro da Reserva Igarapé Lourdes - Terra percorrida pelos indígenas Gavião

Diante disso, é possível compreendermos que foi a partir da década de quarenta do século XX que os indígenas Gavião começaram a ser inseridos no âmbito da sociedade não indígena, bem como a iniciar-se em atividades que eram de interesse dos não índios, como por exemplo, a coleta de seringa, que provavelmente tenha se dado neste período.

Grande parte das inserções em modos de vidas desconhecidos pelos Gavião durante o contato, foi implementado pelas missões, como fica evidenciado em estudos da época, “os missionários trouxeram fruteiras sementes de melancia e milho de pipoca. Promoveu a plantação de feijão e soja em abril de 1977. Falam-se em levar mudas de café e coco, os Gavião poderiam aprender a plantar mais coisas e também a cortar seringa corretamente” (MOORE, p.11).

As situações decorrentes durante os anos de contato, quase levaram a etnia indígena Gavião a total extinção, as doenças endêmicas, os conflitos agravados por invasores que adentravam o território indígena eram sérias problemáticas a ser enfrentados por esta população. De acordo com Leonel (1983), no início dos anos cinquenta do século XX houve uma grande epidemia de gripe entre os índios Gavião, reduzindo-os pela metade, tal adversidade fez com que muitos indígenas fossem vacinados contra Sabin, BCG e Tríplice, situação essa que os fez resistir durante o ano de 1979 quando um surto de hepatite, pneumonia, tuberculose e coqueluche dizimaram grande parte da etnia indígena Zoró que se localizavam relativamente próximos aos territórios indígena Gavião.

A problemática enfrentada pela sociedade indígena Gavião se deram também em função das longas extensões de invasão[4] nos territórios pertencentes a esta etnia, neste sentido,

> Em setembro de 1983 a equipe de avaliação do projeto especial de defesa das áreas indígenas do Polonoroeste, constatou a extensão das invasões, pode-se afirmar sem risco que um terço das áreas destinadas aos índios está ocupada por invasões de cinquenta a sessenta mil hectares [...]o início das invasões, deve-se a uma estrada que ligava a cidade de Ji-Paraná à fazenda Castanhal. Esta fazenda, obteve a construção da estrada pela prefeitura de Ji-Paraná em 1975. Em 1982, Apoena Meirelles, delegado da 8° delegacia regional da FUNAI conseguiu a mudança de seu itinerário. Mais grave ainda é o roubo de madeiras, hoje uma atividade organizada e constante. (Ibidem, 1993, p.96)

[4] BRASIL. Ministério do interior. *Relatório complementar de avaliação das invasões no Posto Indígena Lourdes (PIL) dos índios Gavião e Arara (KARO) – agosto de 1984.*

O mesmo relatório da conta de que a situação de invasões da Terra Indígena Igarapé Lourdes foi ainda mais grave em 1984, quando índios Arara e Gavião se juntaram no sentido de expulsar não indígenas que adentraram seus territórios em busca de expropriá-lo. Neste mesmo ano, vários colonos foram presos e notificados para que deixassem a Terra Indígena. Diante das questões postas, os indígenas foram intensificando o contato com os não índios, sendo que, “a inserção no mundo dos brancos trouxe consigo mudanças na organização social, nos rituais tradicionais, na relação com a natureza e no sistema econômico. Assim o capitalismo expresso pelo consumismo e pela necessidade constante de ganhar dinheiro, passou a fazer parte no dia-a-dia nas aldeias” (FELZKE, 2007, p. 15). As evidências demonstradas pela autora autorizam-nos a afirmar que foram e são grandes os impactos decorrentes do contato, problemática esta que incidem diretamente no âmbito dos territórios pertencentes a esta etnia, sendo que “as ameaças as terras indígenas não são constituídas apenas pela degradação de seu patrimônio ambiental, mas também e principalmente pela descaracterização da cultura e do direito indígena” (OLIVEIRA, 2008, p.19)

As problemáticas enfrentadas pelos indígenas Gavião evidenciam as próprias estruturas em que se inserem o pensamento ocidental sobre as formas de se relacionar com o mundo natural. É preciso ser verificado que o pensamento ocidental, ou ocidentalizado tem no capitalismo seu ponto referencial, sendo assim a alternativa para qualquer cultura é tornar-se ou adentrar-se a um processo intenso de desenvolvimento.

Historicamente, o conceito de desenvolvimento tem sido apontado como uma nova forma de percepção do “eu” e do “outro” tendo como parâmetro o alto grau com que promove a transformação de recursos disponíveis na natureza em capital financeiro. Considerando as perspectivas propostas, o conceito de desenvolvimento é extremamente recente, entretanto torna-se de extrema importância para compreendermos as problemáticas enfrentadas pelos índios Gavião.

Diante dessas questões, podemos verificar que a própria história que remonta os contextos de colonização, sempre atribuiu para as mais diversas sociedades os mais diversos estigmas. Desta forma, as organizações políticas, culturais, bem como os sistemas e tipos de plantações decorrentes da trajetória tradicionais da etnia indígena Gavião, por exemplo, não se enquadravam no modelo e expectativas esperadas para uma sociedade nos moldes ocidentais. Estas prerrogativas

embasaram as inserções de mudanças ocorridas/em ocorrência nos territórios Gavião. Diante disso, e evidenciando o contexto Amazônico produzimos os seguintes questionamentos: como as sociedades locais se situaram/situam perante os impactos advindos da ideia de desenvolvimento? Quais foram/são às consequências dos projetos desenvolvimentistas para a sociedade indígena Gavião? Quais foram/são as reações desta etnia diante da sociedade não indígena? Muito embora indagações como estas não possam ser respondidas de forma a esgotar a questão, muito podemos contribuir no desenvolvimento dessa temática.

A chegada do novo.

As evidências que se estabelecem neste texto, referem-se às discussões sobre os ideais de desenvolvimento como sendo de fundamental importância para o entendimento da chegada do novo no âmbito das sociedades minoritárias. Foi a partir da introdução desse conceito que, grande parte das sociedades Amazônicas, por exemplo, entraram em contato com a sociedade abrangente de cultura ocidentalizada. No caso específico das sociedades indígenas, a "sede" do homem "branco" pela riqueza e acesso a recursos naturais abundantes, potencializaram em grande parte o contato desses povos com as populações de cultura "abrangente" e sendo assim, grande parte das justificativas que mediava a espoliação dos territórios de sociedades indígenas se deram através da utilização ocidental do conceito de desenvolvimento.

O conceito de desenvolvimento e os seus ideais são muito recentes, remonta-se às trajetórias históricas tecidas após a segunda guerra mundial, ou seja, um momento em que a reestruturação do mundo começava a se desencadear, bem como a definir-se, considerando as forças vetoriais de poder e hegemonia das nações. Diante de tal cenário – divisão polarizada do mundo, ascensão econômica, lutas ideológicas, conflitos Interétnicos entre outros fatores que definiam os vários ângulos em que se projetava o pós-guerra, países como os Estados Unidos da América, instaurou uma polarização planetária, ou seja, a ideia de um mundo desenvolvido em contraposição ao subdesenvolvido.

Neste sentido, para além da divisão e das próprias tessituras mundiais estabelecidas sob caráter ideológico vivenciados pela formação de blocos antagônicos – socialistas, capitalistas, alguns governantes americanos polarizam o mundo em dois grandes blocos, primeiro os que têm acesso a complexidade dos

processos industriais e em consequência disso respira o desenvolvimento, e segundo, os que se quer conhecem o que é industrialização e em consequência disso eram arremessados a uma “subespécie” pertencentes ao mundo que em hipótese se qualificava como subdesenvolvido.

Evidências apontadas por Esteva (2000) dão conta de que em 1949, o arcabouço do desenvolvido e subdesenvolvido foi apresentado ao mundo. De acordo com o autor, em 20 de janeiro do mesmo ano depois de um discurso inflamado de posse do presidente americano Truman “dois bilhões de pessoas passaram a ser subdesenvolvidas. Em um sentido muito real, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram, e em toda a sua diversidade e foram transformados magicamente em uma imagem inversa da realidade alheia” (p 60). A importância de tal fato é evidenciada pelo autor de forma bastante precisa, pois a utilização da palavra desenvolvimento em tal contexto possibilitou uma nova significação, criando para o mundo um símbolo do que deveria ser seguido. Neste sentido, daquele dia em diante o mundo jamais foi o mesmo, pois ao evidenciar um modelo de desenvolvimento almejado e sonhado por grande parte das nações, instaurou-se uma nova forma de perceber o “eu” e o “outro”.

O conceito de desenvolvimento nesta forma de compreender tem ocupado o centro de toda preocupação inerente aos métodos e estratégias apresentadas pelos Estados no sentido de alcançarem o modelo desejado. Compreendendo esta forma de pensar, podemos verificar que o conceito de desenvolvimento se entrelaça em um discurso que “ocupa o centro de uma constelação semântica incrivelmente poderosa” (idem, p. 61), ou seja, o desenvolvimento não existe, o desenvolvimento não é algo que paira sobre o mundo como se existisse por si só, pelo contrário, o desenvolvimento é um discurso implementado pela linguagem e sustentado por essa linguagem como forma de garantir o poder. Neste sentido, o sustentáculo do desenvolvimento se refaz no momento em que entra em contato com realidades divergentes do modelo estabelecido, tendo em vista de que ele (o desenvolvimento) só é possível porque existem realidades que se distanciam do discurso válido, ou seja, diferenciações culturais que ao serem arremessadas para a análise do discurso ocidental se enquadraram semanticamente sob o caráter da pobreza. Considerando estas proposições,

> a metáfora do desenvolvimento deu hegemonia a uma genealogia da história puramente ocidental, roubando de povos com culturas diferentes a oportunidade de definir as formas diferentes de suas vidas [...] o modo de

> produção industrial, que era nada mais que uma entre as muitas formas de vida social, tornou-se por definição o estágio final de um caminho unilinear para a evolução social
>
> (Ibidem, 2000, p. 63)

Considerando estas perspectivas, é possível compreendermos os amplos esforços implementados pelas sociedades que se enquadraram como pertencentes ao mundo subdesenvolvido para alcançarem a patamares do desenvolvimento. Neste ínterim, Rostow (1971) evidenciou uma proposta teórica pelo qual denominou de "etapas do desenvolvimento econômico", tratava-se de uma concepção de desenvolvimento pela qual todas as sociedades que se enquadravam como pré-modernas (tradicionais) deveriam passar, ou seja, para ele "toda sociedade tradicional é aquela cuja estrutura se expande dentro de funções de produções limitadas, baseadas em ciências e tecnologias pré-newtonianas" (p. 2).

Compreendendo estas prerrogativas, Rostow (1971) identifica cinco etapas pelas quais as sociedades pré-modernas deveriam passar. Primeiro, a identificação da sociedade enquanto tradicional, e sendo assim a busca na implantação de medidas que iniciasse o processo rumo ao desenvolvimento, ou seja, a introdução de inovações técnicas "como, por exemplo, o melhoramento das obras de irrigação ou a descoberta e propagação de novas colheitas" (p.2). A segunda etapa é o que Rostow evidencia como momento de transição, seria um momento em que a sociedade tradicional seria preparada para desfrutar do conhecimento científico e as técnicas oferecidas por tal conhecimento, tendo em vista "afastar os rendimentos decrescentes e, assim, desfrutar as bênçãos "(ROSTOW, 1971, p. 3). A terceira etapa rumo ao desenvolvimento, seria então, o que poderia ser denominado de arranco, um momento tal em que todas as formas tradicionais que eventualmente poderia destruir ou não permitir o desenvolvimento seriam então abolidas, seguida de uma fase de maturidade, bem como, de consumo em massa.

Embora as proposições evidenciadas por Rostow adquiram caráter alegórico, é perfeitamente admissível que grande parte do pensamento desenvolvimentista acreditava ser possível efetivar tais propostas. No Brasil, os ideais em alcançar o tão sonhado desenvolvimento, sempre estiveram permeados por diversas propostas em termos de técnicas bem como, estratégias de planejamentos necessários para tal. Diga-se o caso em que se enquadrava a Amazônia no cenário Brasileiro, ou seja, "tanto no contexto da colonização como na política de integração, veio sendo marcada pela tentativa de enquadrar um espaço com potenciais econômicos no sistema de

mercado” (BRITO, 2001, p. 116). A problemática deixada pela implementação do suposto desenvolvimento, tornou-se crucial para as sociedades de pequena escala e que não compartilhavam/compartilham com os mesmos ideais defendido pela sociedade de caráter industrializado. No Brasil, as propostas de desenvolvimento a partir da década de sessenta do século XX, foram direcionadas para as regiões consideradas não povoadas, sendo assim, as sociedades indígenas, “foram as primeiras a sofrerem o impacto dos brancos, que se deslocou para oeste num processo de rapinagem do meio natural, invadindo suas terras e domesticando suas culturas” (OLIVEIRA, 2008a, p. 20).

A legitimação do modelo desenvolvimentista em contexto Amazônico.

Uma leitura nos textos produzidos no momento em que se pensavam o início dos grandes projetos a serem desenvolvidos na Amazônia permitiu-nos compreender como este espaço era pensado no contexto da época. Em viagem pela Amazônia no início da década de sessenta, Carvalho (1964) um rico aventureiro do sudeste ao descer em um aeroporto na cidade de Belém evidenciou: “cremos não poder ser melhor o início desta longa visita ao rincão selvagem que tem excitado a imaginação do mundo e, para o brasileiro é antes de tudo um espaço enorme a desafiar a capacidade de luta, de trabalho e organização” (p.7). Neste sentido, apontamos também a fala de outro personagem que ao passar pela região em 1959 evidenciou, “o triunfo virá ao fim de trabalhos incalculáveis, em futuro remotíssimo, ao arrancarem-se os derradeiros véus da paragem maravilhosa” (JUNIOR, 1959, p. 19).

No sentido de compreendermos as mais diversas falas sobre o pensamento produzido no imaginário Brasileiro para a Amazônia na primeira metade do século XX, basta entendermos os ideais embutidos nas falas produzidas na época, ou seja, “ luta” ; “trabalho incalculáveis ”; “organização”; “triunfo”, no ápice do debate, o que fica evidente é justamente as mais diversas possibilidades em se transformar a Amazônia em espaços “produtivos” pelos quais oportunizasse ao Brasil agregar o território amazônico aos valores de mercado e assim, encurtar o caminho rumo ao desenvolvimento.

Considerando aquele momento histórico, a Amazônia se destacava do cenário nacional tendo em vista sua imensa área permeada por um sistema biota que poderia

ser agregado ao capital financeiro. É neste cenário que Moraes O. (1958) evidenciou que a Amazônia deveria ser,

> Aplicada na produção de alimentos e de matérias primas; na exploração de riquezas energéticas e minerais; na transformação da economia extrativista em agrícola e industrial, no fomento a riqueza, na organização racional de um sistema de transporte. Para que a Amazônia se possa realizar algo de proveitoso, de construtivo é imprescindível que haja com que atender-lhe as inevitáveis despesas (MOARES, 1958, p.176).

Diante de tal perspectiva e considerando que a fala do autor, refere-se a um momento que antecede os grandes projetos pensados para a Amazônia, é possível compreendermos que os espaços que estamos presenciando, são frutos desses pensamentos implementados na segunda metade do século XX. Retira-se desse entendimento a lógica que permeia essas formas discursivas, ou seja, para essa lógica, na Amazônia não havia nada de proveitoso e construtivo, a economia extrativista; os modos de vida tradicionais indígenas era um entrave ao projeto desenvolvimentista, sendo que era preciso pensar um espaço onde a lógica de produção atendesse as demandas incorporadas pelo capital e que se fizessem em escalas industriais. Neste cenário, era preciso produzir uma organização através de esforços intermináveis daquilo que supostamente não se enquadravam dentro da lógica aceita – produção capitalista, espaço capitalista, vida capitalista, entre outros.

Grandes partes das questões antes postas referiam-se a visão social produzidas no centro-oeste e no sudeste sobre a Amazônia. Primeiro, a Amazônia era idealizada como um imenso vazio demográfico a ser habitado, ou seja, “sendo o lugar do universo onde se deu o encontro dramático das águas e das florestas, é no entanto o maior, o mais triste deserto do mundo” (JUNIOR, 1959, p. 7). O deserto a que o autor faz alusão refere-se ao vazio demográfico a que a Amazônia representava no imaginário Brasileiro. Neste sentido, “a expansão demográfica num país como o Brasil sobe de importância, é um ponto vital em virtude de sua extensão geográfica, da necessidade de sua ocupação, integração e defesa”.[5] Compreendendo as situações expostas, as várias incursões sobre a Amazônia são justificadas e pensadas a partir de desconhecimentos sobre o funcionamento do sistema biota, da hileia da região e das formas de vidas locais, amparando-se na aceleração demográfica como estratégia de assegurar a posse.

[5] O texto supracitado refere-se a uma análise desenvolvida pela CNDDA, Comissão Nacional de Defesa e Pelo Desenvolvimento da Amazônia em agosto de 1970. De acordo com a referida Comissão, a implantação de grandes projetos na Amazônia poderia permitir a abertura de novas frentes de trabalho para a população Brasileira, situação que foi e são verificada em anos posteriores.

Grande parte das justificativas que permeavam a ocupação da Amazônia referia-se também a necessidade de oportunizar aos parcos homens amazônicos uma ascensão ao desenvolvimento. Desta forma, uma das primeiras medidas a serem feitas para a Amazônia, tratava-se de promover a retirada da floresta, sendo que, o homem Amazônico não se desenvolvia porque a floresta representava um entrave para tal, neste sentido entendia-se que para o caboclo e indígena Amazônico “a mata que enterra suas raízes na lama palustre do igarapé marca a fronteira de sua vida, da curiosidade de seus passos: é um muro que eles não transpõem nem destrói” (JUNIOR, 1959, p. 20).

Diante de tal cenário a marcha sobre a floresta é viabilizada, tendo em vista de que os discursos preconizados, evidenciavam que as populações indígenas não dispunham de elementos capazes de transformar a floresta em capital financeiro. Os habitantes amazônicos neste cenário possuíam sérios inimigos pelos quais os faziam uma espécie supostamente preguiçosa, ou seja, “a ignorância, a pobreza, a subalimentação, a malária, a cachaça e a verminose” (idem, 1959, 21), potencializavam ao homem Amazônico não promover o desenvolvimento, é neste sentido que o índio Amazônico era considerado de “uma raça sem alegria e sombrio” (Ibidem, 1959, p. 32), já que só era possível ser feliz assegurado pelo desenvolvimento.

O processo de desenvolvimento pensado para a Amazônia não previu os custos ambientais, e muito menos os impactos das incorporações nacionais sobre os espaços das comunidades tradicionais. Compreendendo estas prerrogativas a “Amazônia entra na órbita dos planejamentos oficiais, como consequência começa a adotarem medidas a curto e longo prazo, para que deixe de constituir apenas paisagem física, para transformar-se em campo de ação criadora do homem” [6]

De forma bastante precisa, podemos identificar na fala antes posta que a Amazônia era compreendida como um espaço que se quer possuía um contingente demográfico, a região para o pensamento da época “não” era habitada. Não se tratava de compreendê-la como um espaço diferenciado, tratava-se em evidenciar que a região era apenas constituída de espaços físicos que dependiam da ação criadora do homem, ou seja, a ação do desenvolvimento. Nesta forma de entender, o Brasil direcionou a Amazônia através dos mecanismos de um processo geopolítico em que

[6] CNDDA – Comissão Nacional de Defesa e Pelo Desenvolvimento da Amazônia.

o espaço deveria ser ocupado, sendo que tal ocupação iria assegurar as estruturas do poder e a soberania nacional.

O avanço sobre a região.

De acordo com Becker (1982) as estruturas espaciais têm impacto direto no que se entende como processo de desenvolvimento, é neste sentido que o espaço adquiriu um significado peculiar no que tange a noção de capacidade econômica e política dos estados, seja por isso que “existe padrões para o investimento no espaço” (p. 53). A partir de entendimentos como estes, a Amazônia veio se caracterizando pelo que Becker denominou de “fronteira de recursos”, evidenciando uma postura em que através da utilização dos recursos disponíveis, era possível transformá-los em capital financeiro. Nesta forma de compreender, identificamos ponto - chave no processo de desenvolvimento da Amazônia; a) O caráter estratégico no que se configurou a ocupação durante as décadas de sessenta do século XX em diante; b) O caráter ideológico com que esse processo de ocupação e construído e pendurado do tempo; c) Os instrumentos políticos de desenvolvimento para a Amazônia que possibilitasse ações no território como viabilidade de “ocupação” e desenvolvimento.

Diferentemente de todas as concepções anteriores, a nova percepção do espaço Amazônico começa a se configurar a partir dos anos sessenta do século XX, isso torna-se evidente “ no momento em que o centro dinâmico do pais, fortalecido economicamente, decide lançar-se a conquista definitiva da Amazônia” (Idem, 1982, p 61). É importante ser notado que a grande maioria dos conflitos envolvendo a posse de terra na Terra Indígena Igarapé Lourdes se deu neste período. Desta forma, é possível observarmos que existiam fatores que impulsionaram a decisão em ocupar a Amazônia, ou seja, “a expansão dessa fronteira não foi puramente espontânea ou automática, mas frutos de políticas explícitas” (MIRANDA, 1990, p. 35). Neste sentido, a implementação de políticas, escondia aspectos ideológicos centrais, os quais não estavam explícitos e muito menos acessíveis para aqueles que diretamente foram impulsionados a produzirem tal colonização.

A nova percepção da Amazônia assume uma nova forma, ou seja, são defendidas as propostas e implantação de políticas de ordem externa. Neste cenário, a integração regional era vista como sendo capaz se potencializar e promover o equilíbrio geopolítico do Brasil, ao passo que ofereceria uma solução rápida para os

problemas demográficos, tendo em vista o alto índice de migração para São Paulo e Rio de Janeiro advindos do Nordeste, sendo assim, uma rápida solução seria o direcionamento dos fluxos para a Amazônia entendida como sendo um território inóspito.

Neste sentido, o direcionamento “das correntes migratórias do nordeste para a região Amazônica não só aliviaria a periferia deprimida, como o próprio centro” (Ibidem, 1982, p. 67). Nesta forma de compreender, fica claro que a ideia de frente pioneira no Brasil tinha um papel fundamental, ou seja, possibilitar uma situação em que os problemas das estruturas sociais e econômicas de outras regiões fossem resolvidos. Para efetivar essa proposta o mecanismo de direcionamento, centro-periferia era o método mais “viável”. Diante de tal perspectiva, era preciso evidenciar uma estrutura de ocupação em que os verdadeiros interesses não estivessem perceptivos, desta forma, nada melhor do que os jargões políticos criados na época como estratégias de direcionamento de fluxos, tais como: “Vazio demográfico”; “Amazônia, integrar para não entregar”; “Terras sem homens para homens sem terra”.

Neste cenário, as vias de acesso a Amazônia é priorizada como estratégia em que o fluxo para a região fosse possibilitado, sendo que intensificaram as construções de redes que potencializam o suposto desenvolvimento da região, entretanto a intensidade com que se deu tal processo produziu uma ocupação desordenada, ou seja, “uma ocupação desorganizada da terra” (MACHADO, 1990, p. 67), sem que se dispusesse de um tempo necessário para preparação da ocupação, tornando-se impossível prever a extensão dos impactos propiciados pela intensidade das migrações. Uma conclusão muito próxima pode ser atribuída a Coy (1995), para ele, “o desenvolvimento da região ultrapassa a realidade do planejamento” (p.190), ou seja, o Estado através de suas estratégias para promover a ocupação, revelou-se incapaz de estruturar um desenvolvimento consistente.

Considerando essa problemática, as frentes pioneiras imbuídas da racionalidade cuja lógica é a valorização do capital, provocaram uma súbita transformação da Amazônia, tanto a nível ecológico como a nível social, como os decorridos em territórios da etnia Gavião. É preciso ser evidenciado que a Terra indígena Igarapé Lourdes, além de ser um espaço alvo de intensas invasões, os espaços de entorno também sofreram um grande número de ocupação, ou seja, instalações de fazendas com fins a produção de monoculturas e criação de gados, além de áreas de intensas atividades de extração de recursos naturais – madeiras,

produtos vegetais, entre outras atividades que podem ser encontradas nas áreas próximas. Diante disso, a problemática indígena não está somente nas invasões diretas de suas terras, mas também na forma intensiva de ocupação das áreas de entorno, já que tais ações acabam por fragilizar o próprio território indígena. Neste sentido, essas formas de ocupação do entorno são tão preocupantes como a ocupação direta, pois, provocam a morte das nascentes dos rios, degrada a vegetação natural da terra indígena, impede a livre circulação de animais que muitas vezes são de extrema importância para a alimentação do grupo, como, pela manutenção de suas formas de inventividade culinária.

Compreendendo esta proposta, é possível afirmarmos que para além das realidades vivenciadas na ocupação amazônica, com seus impactos diretos e indiretos sobre as sociedades indígenas, as ocupações da Amazônia tinham um caráter ideológico do ponto de vista das políticas propostas pelo próprio Estado. Nesta forma de compreender, a ideologia poderia ser entendida através da representação da relação imaginária dos excluídos, ou seja, suas condições reais de um dado momento – miséria, escassez de recursos, falta de perspectiva, com o que eventualmente poderiam adquirir na Amazônia – riqueza, fartura, oportunidade. Dessa forma, a ideologia adquiriu uma existência material e concreta, o que flexionou os migrantes a efetivarem projetos idealizados, fazendo-os atuarem em cenários que encontravam nos territórios Amazônicos a possível base de sustentação e materialização de seus sonhos, que sendo assim, os interpelava enquanto agentes nos processos de transformações ambientais e sociais da região.

Os cenários do desenvolvimento na Amazônia nos últimos cinquenta anos não podem ser desconsiderados, tendo em vista que este projeto veio acompanhado do estabelecimento “dos chamados eixos e polos de desenvolvimento, apropriação de terras para projetos agropecuários e reforma agrária, mineração e mais recentemente, produção e exportação de grãos” (ALVES, 2001, p. 159) [7]. As intensificações dos projetos modernizadores para a Amazônia fortaleceram nas décadas de setenta em diante, e nesse ínterim, milhares de hectares de florestas cederam lugar à pastagem e/ou grandes extensões de áreas para a efetivação de monoculturas.

[7] A fala do referido autor, concretiza a fala de Moraes (1958), a qual já citamos sobre os ideais de espaço a serem construídos na Amazônia, o que concretiza que as políticas pensadas para a Amazônia não somente obtiveram os resultados esperados como penduram com os mesmo ideias no momento atual.

A proposta de desenvolvimento para a Amazônia se caracterizou pela intensidade em que promoveu o avanço sobre a floresta, neste sentido, o avanço se lançou/lança sobre os territórios de populações indígenas a preços ambientais incalculáveis. É desta forma que efetivando os propósitos dos governos militares no início da década de sessenta, "a Amazônia Brasileira passou a ser objeto de uma agressiva política de ocupação demográfica e de desenvolvimento econômico, enquadrada em uma estratégia geopolítica de ocupação" (ALBERT, 1991, p.37). Nesta perspectiva, é que foi implementado o avanço não somente sobre os territórios das populações indígenas, como, porém, sobre[8] as formas de vivências dessas populações.

Compreendendo as proposições anteriormente citadas, os cenários de impactos sócio territoriais se intensificaram "a partir das décadas de sessenta e setenta com as políticas de desenvolvimento e integração da Amazônia que começaram a rasgar a floresta com as aberturas de estradas" (HECK, 2005, p. 3). Neste sentido, as evidências deixadas pelo processo de avanço dos projetos desenvolvimentistas apontarão que os territórios de populações indígenas, eram e são extremamente vulneráveis, tendo em vista as constantes invasões promovidas por posseiros, madeireiros, grileiros, pecuaristas, agricultores de escala comercial, biopiratas e outros indivíduos que buscavam/buscam na região o enriquecimento e lucros fáceis.

As situações pelas quais brevemente evidenciamos são facilmente percebidas no Estado de Rondônia. Considerando a perspectiva de que o Estado se caracteriza (ou deveria se caracterizar), pela grande quantidade de etnias indígenas existentes, e da mesma forma pelas extensões territoriais de ocupação[9] dessas etnias, este processo desencadeou sérias invasões no âmbito dos territórios pertencentes a estas populações, como no caso específico desencadeados no âmbito da etnia Gavião que habita a Terra Indígena Igarapé Lourdes[10], com extensão geográfica de 185.534[11] hectares. Compreendendo as situações postas, é possível verificarmos os vários

[8] O que estamos querendo evidenciar, é que os impactos provocados pelas políticas de colonização na Amazônia não se restringiram somente ao aspecto territorial de ordem ambiental, mas também nas formas organizativas das culturas locais, evidenciando uma alteração das identidades culturais.

[9] Entende-se por extensões de ocupação, tanto as reservas legalmente demarcadas e reconhecidas em lei, como também as extensões territoriais que não foram demarcadas por lei, mas que através de processos históricos, disputas interétnicas e legados transmitidos pela tradição dessas etnias, fazem desses territórios seus lugares de origem, e que portanto, as pertence ou deveria as pertencer.

[10] Ver imagem a seguir.

[11] Ver imagem na página 31.

conflitos desencadeados no âmbito deste grupo étnico, tanto as resistências de caráter cultural em que esta população desencadeou/desencadeiam contra os impactos da sociedade não indígena, como os conflitos diretos ocorridos a partir da segunda metade do século XX em diante devido ao surgimento de projetos desenvolvimentistas em seus territórios.

Diante dessas questões, ficam evidentes as consequências dos projetos desenvolvimentistas para a Amazônia, bem como os impactos no âmbito das sociedades indígenas do Estado de Rondônia. As invasões de suas terras, a extração dos recursos naturais, a deploração de suas culturas são os legados de tais projetos de integração que viabilizaram uma história de massacre e descaso para com as minorias étnicas. Os problemas decorrentes desses projetos adquirem rumo catastrófico no âmbito da cultura indígena Gavião, os grandes distanciamentos entre a lógica de vida da sociedade não indígena e a lógica de sobrevivência da cultura indígena. Neste sentido, podemos exemplificar alguns projetos propostos por órgãos governamentais para esta etnia, por exemplo,

> A FUNAI em 1980 e 1981 os estimulou a outro extremo, o de imensas roças compulsoriamente coletivas, o local das roças e a organização da produção tornaram-se imposições do órgão de tutela e apoio. A dimensão das roças terminou por misturar terras boas e ruins. A proximidade da aldeia principal desprotegeu-a do sol e da chuva, com a imensa clareira aberta na mata. De uma vida tribal, rica em improviso, imaginação e tradições, os Gavião foram transformados num golpe, em peões de uma plantação típicas de fazendas estatal, absolutamente desproporcional às necessidades e a capacidade de produção e venda. A sedução foi possível através do desejo, de acesso as mercadorias da cidade (LEONEL, 1983 p. 95).

As evidências demonstradas pelo relator apontam que existiam diferenciações no que tange a noção de desenvolvimento, trata-se de compreender as teias culturais em que se inserem as diversas manifestações identitária, bem como os valores decorrentes no âmbito dessas culturas. Ao analisarmos as várias situações em que se inserem o grupo étnico Gavião e o momento histórico em que vários desses projetos ocorrem – finais da década de oitenta, compreendemos que eram esses os apontamentos não só do governo Brasileiro, como também de diversos organismos internacionais, ou seja, a ideia que enquadrava as sociedades indígenas e tradicionais como sendo pobres e, portanto, passíveis de desenvolvimento.

Concepções como as anteriormente citadas, são compreendidas através dos mecanismos de comparação postulados pela suposta sociedade da razão, ou seja, o mecanismo das sociedades industriais e/ou em industrialização em comparar as

culturas. Neste sentido, os indígenas, desprovidos dos aparatos técnicos, científicos e sanitários disponíveis na sociedade não indígena vão ser considerados pobres e insalubres. Diante disso, “a pobreza não é apenas um mal em si mesma, mas para haver um desenvolvimento é preciso atender as necessidades básicas de todos e dar a todos a oportunidade de realizar suas aspirações de vida melhor” [12], (p.9) é nesta perspectiva que “os povos tribais vão requerer especial atenção, já que as forças do desenvolvimento econômico conturbam seus estilos tradicionais de vida” (idem, 1988, p. 13).

Diante dos ideais em promover o desenvolvimento no âmbito dos grupos étnicos, é possível compreendermos que, esses empreendimentos foram feitos sem que se conhecessem as formas de vidas “das populações tradicionais índias e de suas formas de ocupação; pelo caráter interventivo de criação de suas fronteiras físicas e políticas; pelos equivocados planejamentos a distância”, (SILVA, 2001. p, 29). Autores como Guy (2002), tenta demonstrar que houve avanços em termos mundiais a partir da inclusão das diferenças étnicas no âmbito do debate do desenvolvimento, alegando que “ao levar em conta a cultura e, através dela, a diversidade de cultura, não só aboliu-se uma representação hierárquica do desenvolvimento, coroada pelo padrão ocidental da modernidade, mas também se deu voz à maioria dos habitantes do planeta, que se sentem alheios a este processo” (p.91), tem muito a alcançar quando partimos para uma análise em âmbito local, como, por exemplo, o caso específico da etnia Gavião.

Considerando as diversas situações decorrentes no âmbito da sociedade indígena Gavião, o primeiro impacto foi justamente a presença do estranho em seus territórios, bem como as diversas explorações não permitidas. Entretanto os primeiros impactos permitidos e aceitos legalmente foram a mudanças no conceito de formas produtivas das aldeias – mudanças dos sistemas de plantações de consócios e de subsistências por modelos de monoculturas com finalidades de comercialização, e a presença de ordens religiosas de manifestações externas. Muitas dessas propostas partiram diretamente do poder público. Sobre os sistemas de plantação,

> O modelo especializado monocultural, tipicamente europeu, tornou-se dominante inclusive nos trópicos. Sua introdução tem sido conflituosa sob o ponto de vista socioambiental [...] esta imposição de modelos culturais agrícolas é parte importante das razões do insucesso[13] de tais projetos de

[12] Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e desenvolvimento.

[13] O autor se refere ao caso específico da etnia indígena Gavião, onde as várias tentativas de consolidar a agricultura comercial através do cultivo de monocultura não foram bem sucedidas, tendo em vista os

> desenvolvimento, que pretendem transformarem agricultores de floresta em produtores agrícolas comerciais em maior escala. Inclusive porque as populações tradicionais não têm práticas de gestão de estoques alimentares ou monetários (LEONEL, 1998. p, 217).

A sociedade moderna criou uma expectativa de desenvolvimento sem precedente, que ainda é preciso questionar, tendo em vista de que existe um consenso entre a sociedade nacional de que todas as culturas se desenvolvem a partir de princípios capitalistas e, portanto, da transformação de natureza em capital. São evidências como as apontadas anteriormente, que permite produzirmos sérios questionamentos dos "mitos do progresso em flecha e da emancipação da humanidade pela ciência" (ROUNET, 1987, p.230) tendo em vista de que tal concepção tem se vinculado com o desenvolvimento, que por sua vez privilegia os grandes impactos, tanto ambientais como culturais.

Diante do que já expomos, fica evidente que o desenvolvimento, bem como toda a proposta que permeia sua discussão é muito recente na história humana, tendo em vista que foi somente a partir da segunda guerra mundial que se pode falar efetivamente sobre o conceito de desenvolvimento. Diante disso, expomos também que é preciso questionar, não somente o que é o desenvolvimento, mas também as formas em que este desenvolvimento se propaga em sociedades que historicamente não integram este modelo.

Diante disso, postulamos como os vários discursos produzidos no Brasil a partir da segunda metade do século XX, colaboraram para intensificar as políticas desenvolvimentistas no âmbito do cenário Amazônico. Tendo em vistas estas proposições, assinalamos que as propostas desenvolvidas para a Amazônia, recorriam à afirmação de que era preciso não somente habitar este espaço efetivamente inóspito, como também promover mecanismos para que fosse viabilizado o progresso, já que o homem amazônico não se desenvolvia porque era envolto pela preguiça, malária, verminoses dentre outros. Também evidenciamos outros fatores que contribuíram para a ocupação da Amazônia, tais como, a ideia de que o lugar deveria fazer parte dos espaços produtivos brasileiros já que constituía uma grande "fronteira de recursos".

Portanto, a Amazônia passou a integrar efetivamente as políticas de desenvolvimento mesmo sem conhecimentos consistentes sobre seu funcionamento,

---

desconhecimentos dos indígenas das várias técnicas exigidas para tal empreendimento e por falta de apoio de técnicos especializados advindos dos vários órgãos governamentais.

bem como das formas organizativas das sociedades que integravam e integram o seu território.

Geografia cultural e discussões sobre as identidades

As discussões que se estabelecem neste texto, se dão através das contribuições da Geografia Cultural, bem como de leituras específicas sobre o tema. Em seu livro “A Geografia Cultural”, Paul Claval evidencia que, uma das contribuições importantes que se desenvolve a partir dos estudos dessa corrente do pensamento é compreender as várias faces em que as atividades humanas se desenrolam na superfície. Desta forma, o autor esclarece que a Geografia Cultural tenta explicar o ser humano pela maneira como se insere no ambiente, como o exploram e o transformam; que tipo de laços é estabelecido entre si e o meio; como instituem suas sociedades e como organizam e identificam seus territórios. As postulações evidenciadas por Claval são pontos chave para o entendimento da Geografia Cultural e sua abrangência.

Diante da temática referenciada, mencionaremos alguns estudos que foram nos dando elementos para compreendermos a Geografia Cultural. Em “a (in) visibilidade dos lugares Kadiwéu: contribuição da geografia cultural para o estudo de populações indígenas”, Souza J. (2008) nos ofereceu importantes contribuições para ampliarmos o entendimento a respeito dessa forma de pensar a Geografia. O autor mencionado desenvolve um estudo que procura compreender a natureza dos topônimos em que os indígenas Kadiwéu atribuem aos lugares de intensa significação para a cultura, desta forma, Souza J. (2008), argumenta que o entendimento dos lugares “estabelece uma discussão envolvendo o conceito de território articulado ao de cultura, um campo fértil para a Geografia Cultural” (p.53), que por sua vez procura apreender e compreender a dimensão das formas interativas do ser humano com a natureza, bem como tentar entender os resultados em termos de espacialização advém dessa interação.

Neste sentido, estudos como os desenvolvidos por Souza J. (2008), torna-se importante para a compreensão da Geografia cultural, tendo em vista de que através de propostas como as evidenciadas pelo autor, é possível viabilizar diálogos com comunidades etnicamente diferenciadas. No caso específico de sua pesquisa, por exemplo, foi possível perceber as áreas percorridas pelos ancestrais da população

durante três gerações e compreender a natureza da organização espacial, regida em grande parte pelas estruturas das formas representacionais do grupo Kadiwéu. As postulações evidenciadas pelo autor são próximas as ocorrências no âmbito dos Indígenas Gavião, já que grande parte da organização espacial desses indígenas, mesmo com o advento das intensificações do contato com os “brancos”, provém de legados tradicionais e que só podem ser compreendidos através do entendimento da cultura e sua consequente trajetória temporal. Considerando estas proposições, muitas das formas organizativas espacial desse grupo se estabeleceram a partir das diversas simbologias em que os indígenas foram atribuindo aos lugares. Tal perspectiva foi produzindo um processo de territorialidade cultural, “composta a partir das necessidades de sobrevivência do grupo [...] e referente ao caráter de identidade relativo ao território, ao mesmo tempo físico e, principalmente simbólico” (idem, p. 54).

Diante das questões postas, é possível a compreensão de que os lugares são construções culturais, que se estabelecem através de intensas significações na memória coletiva e nas formas representacionais evidenciadas pelo grupo, basta, por exemplo, a referência de um nome de significado intenso para que os lugares sejam lembrados como de fundamental importância para a identidade étnica. Em estudos como “Paisagens e cultura: uma reflexão teórica a partir do estudo de comunidades indígenas” Risso (2008), argumenta que um dos fatores que alimenta a memória e a afirmação das identidades étnicas é a própria paisagem de entorno, pela qual interpela os atores em suas lembranças. Diante disso, “para cada pessoa ou grupo, a paisagem terá um significado, porque as pessoas atribuem valores e significados diferentes as paisagens, traduzidos em sentimentos de enraizamento e apego aos lugares” (Idem, 2008, p. 73), sendo assim, a paisagem pode ser considerada não apenas estrutura, mas estruturada pelo poder do símbolo. O lugar por sua vez, dentro da concepção da Geografia Cultural, possui uma conotação própria, pois para esta forma de pensar a Geografia, o espaço só pode ser considerado lugar na medida em que vai evidenciando uma profunda significação para seus partícipes. Sendo assim, “reconhecer a individualidade dos lugares produzidos e mantidos pela ação humana é o fundamento mais duradouro da Geografia, na prática sua contribuição acadêmica mais significativa” (COSCROVE, 1996, p. 12).

As postulações da Geografia Cultural demandam o entendimento de seu desenvolvimento histórico, bem como das interlocuções dessa corrente do pensamento com sua bacia semântica. Em seu texto “em direção a uma Geografia

Cultural radical: problemas da teoria", Coscrove (1996) argumenta que as primeiras discussões empreendidas no âmbito do que se entendia como Geografia Cultural foi estabelecida através de autores como Friedrich Ratzel; Paul Vidal de la Blache e Carl Sauer. Para Coscrove, La Blache, Sauer e Ratzel foram os primeiros que tentaram vincular a Geografia às discussões da cultura.

As postulações evidenciadas assinalam que o pensamento de La Blache e Sauer, se davam pelo caráter aproximativo ao pensamento marxista. Neste sentido, a Geografia de Sauer e seus discípulos, por exemplo, "estiveram calcadas no historicismo. Havia uma ênfase, apoiada na crença de sua importância, na diversidade cultural, valorizava-se o passado em detrimento do presente" (CORRÊA & ROSENDAHL, 2007, p. 10).

Evidências como as anteriormente citadas, podem ser identificadas no pensamento de Marx, para quem "os homens fazem suas historias, mas não as fazem como querem; não as fazem sob circunstâncias de suas próprias escolhas e sim sob aquelas que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas do passado" (MARX, 1978, p.329). Diante dessas postulações, Carl Sauer reconheceu uma relação entre a vida humana e natureza muito similar a delineada em Marx. Para Coscrove (1996), Carl Sauer empreendeu uma construção de pensamento em Geografia em que as individualidades não surgiam a partir de uma simples consideração de geologia e clima e não poderia ser considerada algo pré-ordenado pela natureza, como preconizava de forma insistiva o pensamento Geográfico que se fazia na época, ou seja, "Sauer, precursor da Geografia Cultural, iniciou seus estudos sobre a paisagem, refletindo sobre os mesmos problemas colocados pela dispersão espacial e histórica dos elementos culturais" (GOMES, 1996, p. 38). Desta forma, "Sauer via na Geografia um meio particular de observar a expressão cultural" (HOLZER, 2005, p. 26). Coscrove enfatiza que, o início do pensamento geográfico Cultural, possuía forte ligação com o marxismo, tal consideração, poderia ser vista no momento em que o ser humano era considerado como sendo aquele que potencializava as transformações da natureza na medida em que a utilizava como suporte para a manutenção da vida.

Da mesma forma em que Carl Sauer evidenciava a relação entre o ser humano e a natureza enquanto agente transformador, La Blache, evidenciava que a paisagem continha as evidências dessa mudança. Desta forma "tanto La Blache como Sauer, em face de um forte determinismo em Geografia, enfatizaram a cultura humana como

sendo uma força na transformação da natureza" (idem, 1996, p. 9). Outro personagem importante para compreender o início das discussões da Geografia Cultural é Ratzel. Para Claval (2001) Ratzel se manifesta como sendo um fator chave para o entendimento das sociedades e suas formas de manifestação no espaço, sendo que, mesmo diante de posicionamentos deterministas, Ratzel empreendeu esforços para estender a Geografia à dimensão da cultura. Em Ratzel a visão determinista ainda possuía forte ressonância, porém segundo Claval, era possível identificar um esforço para a compreensão da cultura enquanto agente espacial. Para Claval, Ratzel fez diversas observações sobre processos de migrações, seus estudos de mobilização demográfica enfatizavam a dependência dos grupos humanos ao ambiente onde estavam instalados, porém Ratzel não desenvolveu nada de sistemático com referência a cultura, e "a maneira como ele a concebe restringe a curiosidade a seu respeito" (CLAVAL, 2001, p. 23).

Diante dessas postulações, a Geografia Cultural veio possibilitando delimitações teóricas que se propusesse alinhar o entendimento do universo cultural as prerrogativas evidenciadas pelo pensamento geográfico. As contribuições e reavivamento da Geografia Cultural na atualidade se desencadeiam em grande medida a partir das obras de Paul Claval. Para Henrique (1997), poucos nomes estão tão estritamente associados ao processo de reanimação dos estudos culturais em Geografia como Claval, que através de seu laboratório (o Laboratorie espace et Culture) na Universidade de París-Sormone, procura estabelecer uma conexão entre a natureza dos processos culturais com as postulações das formas espaciais, evidenciando uma nova forma de compreensão dos lugares e das paisagens, que deveriam ser associados a memória e ao mundo vivido. Neste sentido as leituras a partir de textos de Claval foram possíveis postularmos outras compressões. Em seu livro "A Geografia Cultural", o autor estabelece uma série de referências pelas quais é possível pensar p pensamento Geográfico e enfatiza que,

> a cultura é mediação entre os homens e a natureza [...] a cultura é herança e resulta do jogo da comunicação, a cultura é construção e permite aos indivíduos e aos grupos se projetarem nos aléns variados, [...] a cultura é em grande medida feita de palavras, articula-se no discurso e realiza-se na representação, a cultura é um fator essencial de diferenciação social [...] a paisagem carrega a marca da cultura e serve-lhe de matriz: objeto privilegiado dos trabalhos de Geografia Cultural (CLAVAL, 2001, p. 12-14).

Referenciando a Geografia Cultural, Holzer (2005), enfatiza a importância das postulações evidenciadas por Claval, sendo que através das evidências de Claval é

possível pensar a Geografia a partir “de ocorrências menores, do cotidiano, dos fatos guardados na memória, das versões, dos vestígios, que permite uma aproximação com a paisagem em que palpita o mundo vivido” (p. 23). Holzer amplia a sua discussão referenciando o pensamento de David Lowenthal, evidenciando que muitas das buscas que os indivíduos fazem no sentido de entender as facticidades - comprometido com uma situação dada legadas de suas tradições, envolve uma busca memorativa dos fatos diluídos no tempo e nas vivências estabelecidas no cotidiano.

Grande parte das discussões travadas no âmbito da problemática em estabelecer um campo conceitual definitivo para a Geografia Cultural era atribuída à própria natureza do conceito de cultura. Diante disso, foi através do conceito e do próprio entendimento do que poderia ser considerando cultura que a Geografia Cultural veio tecendo suas estruturas conceituais e delimitando a área de abrangência. De acordo com Gomes (1996), a trajetória geográfica de utilização e afirmação de conceitos como o de cultura perpassam por diferentes momentos, ou seja, o momento em que a cultura era compreendida como sendo,

> atividade biológica relativa ao homem, adaptação da espécie das atividades de seu fisiologismo a diferentes condições ambientais através da instrumentalização da natureza, através de um conjunto de técnicas, onde grupos humanos criam um conjunto de instrumentos e ações destinados e orientados pela determinação da produção da vida material, e finalmente a cultura como expressão simbólica, ou seja, a cultura como comunicação, como sinalização expressiva de valores (GOMES, 1996, p. 39-40).

As postulações evidenciadas pelo autor mencionado permitem ampliarmos a discussão em torno do conceito de cultura. Para Chinoy (1971), a conceituação do termo cultura, constitui-se como sendo uma das mais complexas das ciências sociais e humanas, já que as várias correntes semânticas tendem a defender pontos de vistas isolados e dificultando a comunicação para a construção de uma ciência interdisciplinar. O autor advertia que havia uma velha idéia formada sobre o que a maioria de intelectuais e pensadores admitia ser a cultura. Essas idéias permitiam apenas explicar a cultura a partir de pontos objetivos e concretos como a pintura, escultura, arquitetura, ou seja, uma proposta de pensamento em que a cultura poderia ser explicada pela captação dos sentidos. O posicionamento do autor com referência a falta de comunicação entre as áreas dos saberes é próximo ao pensamento de Claval (2001), para quem “a cultura é um campo comum para o conjunto das ciências humanas. Cada disciplina aborda esse imenso domínio segundo pontos de vistas diferentes” (p. 11). Para Corrêa & Rosendahl (2007), “a cultura foi, ou negligenciada,

ou entendida segundo o senso comum, passando a ser vista como sendo dotada de poder explicativo" (p.9), condição que contrasta com o entendimento de que a cultura "não tem poder explicativo, ao contrário necessita ser explicada" (idem, p.13). Diante dessas postulações, os autores evidenciam que,

> [...] a cultura é considerada como sendo o conjunto de saberes, técnicas, crenças e valores, este conjunto, entretanto é entendido como sendo parte do cotidiano e cunhado no seio das relações sociais. Esta redefinição de cultura coloca-a dotada de um sentido político (ibidem, 2007, p.13)

Algumas das concepções atuais sobre o entendimento da cultura podem ser visto em Claval, para quem é na cultura que "os valores enraízam-se, que as escolhas encontram legitimidade" (Idem, p. 13), e que os ambientes são moldados conforme preferências e aspirações. Tais situações somente são possíveis porque os seres humanos "dão significados as ações que praticam a realidade natural ou construída que o cerca" (SILVA, 1994, p. 5). As postulações evidenciadas são próximas as definições de Corrêa & Rosendahl (2007), para quem a cultura "pode ser considerada tanto a dimensão material como a sua dimensão não material, tanto o presente como o passado, tanto objetos e ações em escala global como regional e local, tanto aspectos concebidos como vivenciados, tanto espontâneos como planejados, tanto aspectos objetivos como subjetivos" (p. 13). Diante dessa perspectiva, Wagner & Mikesell (2007), enfatizam que o conceito de cultura constituiu-se de extrema importância para promover uma classificação dos seres humanos em grupos de acordo com suas características, sendo assim, o estudo sobre a cultura se caracteriza como "um meio para classificar áreas de acordo com as características dos grupos humanos que as ocupam" (idem, 2007, p. 28). Referenciando a cultura como elemento primordial para se compreender o processo de espacialização humana, os autores evidenciam que, a cultura está assentada numa base geográfica.

No sentido de ampliarmos a discussão, trazemos à tona as contribuições de Geertz (2001). Em seu livro "A Interpretação das Culturas" o autor enfatiza que, "o homem é um animal amarrado as teias de significado que ele teceu" (p. 4), tais significados se derivam de "uma série de conhecimentos pessoais e geográficos de ocupação sequencial, um mundo pessoal em curso no tempo, uma história própria" (HOLZER, 2005, p. 29). Neste sentido, todas as experiências culturais, bem como as intensas significações a que os indivíduos atribuem aos lugares seriam produtos de uma tradição que vai se revelando e construindo símbolos de pertença e localização. Diante disso, os símbolos de pertença "do ponto de vista de qualquer indivíduo, não

são dados no instante, na sua maioria eles se encontram já correntes na comunidade. Quando nasce eles permanecem em circulação" (GEERTZ, 2001, p. 33), sendo assim, após a morte os símbolos continuam a se perpetuar.

É extremamente importante ressaltar que para Geertz (2001), os símbolos constituem-se como sendo um dos grandes fundamentos de toda cultura, já que enquanto estão vivo, os indivíduos utilizam esses símbolos, às vezes com cuidado, mas na maioria dos casos deliberadamente e de forma extremamente espontânea, entretanto a utilização desses símbolos traduz em propósitos, ou seja, implementar uma construção dos acontecimentos pelos quais ele vive; orientar-se no curso das coisas experienciada. Desta forma, o autor enfatiza que os símbolos entendidos como noção básica para toda forma de cultura não podem ser considerados como uma simples forma de expressão, instrumentalidade ou algo que se pareça com a existência biológica, psicológica ou social, os símbolos para Geertz (2001), são os pré-requisitos para sustentar a vida biológica, psicológica e social. É assim que,

> Os símbolos são formulações tangíveis de noções da experiência fixadas em formas perceptivas, incorporações concretas de ideias, valores, julgamentos, saudades ou crenças. O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivo para sua viabilidade como criaturas (GEERTZ, 2001, p.73).

As questões referentes ao desenvolvimento da cultura parecem serem ainda mais significativas quando percebemos que o ser humano, construiu e constrói seu universo conceitual através das manifestações que estabelecem com seus lugares e das formas simbólicas advindas desse processo. Nessa perspectiva, a cultura produz uma base de significados, transformando os elementos culturais em conteúdos simbólicos, que vão estabelecer redes de coesão social e de sentimento de *pertença.* O lugar como símbolo, por exemplo, "assume contornos importantes, pois é em lugares determinados, específicos que este processo se concretiza, [...] cada lugar vai ter marcas que permite construir identidades" (CALLAI, 2000, p. 107).

A cultura nessa forma de compreender comporta uma ampla gama de práticas, composta de indivíduos que são comprometidos com os valores de suas próprias tradições. Estes indivíduos se inserem no contexto cultural, com o propósito de darem sentido ao mundo, de significar seus espaços de vivências com base em tradições de um passado vinculado a um lugar, já que "todos nós nos enunciamos a partir de algum lugar: somos localizados" (HALL, 2003, p. 83).

Evidências como as anteriormente postuladas são demonstradas por Mello (1996) em seu texto “Símbolos dos Lugares, dos Espaços e dos (dês) Lugares”. Para este autor, os lugares são repletos de símbolos e como tal, adquirem profundo significado através dos laços emocionais tecidos pelos indivíduos ao longo dos anos. Neste sentido “os lugares são partilhados e forjados por intermédio de diferentes significados [...] um indivíduo não é distinto de seu lugar, ele é esse lugar, o lugar pátria é, ao mesmo tempo, um lugar símbolo de união e congraçamento. Trata-se de um mundo vivido, filosófico, existencial e coletivo de enraizamento, lutas e glórias, uma morada familiar” (MELLO, 1996, p. 64). Para o autor, são a partir de fatos como estes que os indivíduos vão atribuindo intensa significação aos lugares, sendo que, essas significações são decorrentes de atividades do cotidiano, corriqueiras, notáveis, do orgulho existencial do grupo, projeções que acontece em um chão “sagrado” do ponto de vista da tradição. Neste sentido, os lugares se projetam sobre as identidades, já que, são nesses lugares que se situam as histórias dos ancestrais, os conflitos travados em função da defesa dos territórios, as bençãos provenientes das crenças, o suor dispensado no trabalho, as alegrias decorrentes das vivências.

Para Mello (1996) é interessante notar que, o lugar produz tão intensa significação que os indivíduos continuam a perpetuar esses lugares em suas lembranças mesmo diante de mudanças significativas das paisagens, por exemplo, as instalações de certos objetos técnicos advindo do contato com elementos externos ao contexto tradicional não elimina a presença das rugosidades[14]. Para Mello (1996), os lugares rememorados são projetados como lugares símbolos, pelos quais os indivíduos continuam a manter correspondência mesmo diante de transformações, ou seja, “na lembrança das casas da infância, da adolescência, dos lugares símbolos outrora frequentados e, por outro lado a adesão e a posse da memória desses lugares” (p, 69). A história de contato de várias etnias indígenas com sociedade não indígena vem demonstrando que em grande medida, muitas das identidades indígenas, bem como os lugares de ocupação tradicionais de muitos povos, foram e vem sendo deplorados pelos “brancos”, entretanto muitos indígenas continuam a manter correspondência com os lugares que foram de intensa significação. Em “A Desterritorialização dos Kaiowá e Guarani e a Liberação de Terras para a

[14] A este respeito Santos (2005) evidencia que as rugosidades é o que fica do passado como forma construída, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares.

Colonização", Brand (1999) demonstra que grande parte dos territórios de ocupação tradicional para as etnias Guarani e Kaiowá foram invadidos, sendo assim, mesmo diante da perda de territórios tradicionais, grande parte desses indígenas rememoram os lugares e se queixam que a demarcação de suas terras não postulava os legados da tradição, já que, "em nenhum momento houve interesse por parte dos órgãos em procurar saber realmente onde se localizava as terras de ocupação tradicional destes, ou qualquer definição dessas reservas com a organização social dos mesmos" (BRAND, 1999, p. 5). Situação esta que levou os indígenas Kaiowá e Guarani a perderem grande parte dos territórios de ocupação tradicional, o que na atualidade só são vivenciados pelas lembranças desses lugares.

As evidências demonstradas pelo autor dão conta de que, grandes partes dos territórios tradicionais de ocupação de populações indígenas foram violados, tendo em vista a ampla gama de interesses que convergem para esses territórios, sendo que neste processo, não são questionados os valores desses espaços para estas populações, bem como, quais os símbolos que estes lugares representam para a manutenção das identidades culturais indígenas. Diante dessa questão, pode-se afirmar que, muitas das situações vivenciadas por processos de desterritorialização, bem como perda de locais importantes e simbólicos são também vivenciados por indígenas Gavião, que como já demonstramos, tiveram seus territórios invadidos a partir da segunda metade do século XX.

São grandes as contribuições dos saberes referentes aos universos culturais para o entendimento e ampliação da área de abrangência das ciências geográficas, entre essas postulações, evidenciamos, por exemplo, o pensamento geográfico humanista que tem como maior expoente, autores como Yi-Fu-Tuan. Em seu texto "Geografia Humanista", Tuan (1982) evidencia que o propósito fundamental do pensamento geográfico humanista é refletir sobre os fenômenos geográficos tendo como finalidade alcançar melhor entendimento do ser humano e sua condição existencial. Neste sentido "a geografia humanística, procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como, dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar" (p. 143). Para o autor, a grande contribuição do pensamento geográfico humanista é possibilitar uma análise dos indivíduos a partir de seus lugares e tendo como referência o caráter simbólico em que os lugares são encarados pelos partícipes. Em seu livro "Topofilia" Tuan estabelece uma análise detalhada sobre o

amor, “amizade”, afinidade, afeição, “atração” em que os indivíduos estabelecem com referência aos lugares. Neste sentido, Tuan estabelece uma análise dos lugares a partir de explicações sobre os sistemas sensoriais como fundamentos da percepção da natureza, bem como a construção de símbolos pelos quais os indivíduos se orientam no espaço. É assim que,

> Uma linguagem abstrata de sinais e símbolos é primitiva da espécie humana. Com ela, os seres humanos construíram mundos mentais para se relacionarem entre si e com a realidade externa. O meio ambiente artificial que construíram é o resultado dos processos mentais – de modo semelhante, mitos, fábulas, taxionomias e ciências, todas essas realizações podem ser vista como casulos que os seres humanos teceram para se sentirem confortáveis na natureza (TUAN, 1980, p. 15).

Em um de seus livros denominado “Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência” Tuan retorna a discussão do lugar tendo como base a percepção. Para ele, os seres humanos só constroem seus lugares no momento em que passam a produzirem suas vidas em determinados espaços. O lugar passa a ser um espaço experienciado e representado de uma forma tal que, o físico transpõe o limite de si mesmo e chega ao transcendental, e como tal, o lugar passa a ser um espaço sagrado só podendo ser definido pelo simbolismo que possui e pelas representações que despertam. O lugar como espaço de tradições é insubstituível, ele explica a si mesmo. Diante dessas afirmativas, produzimos os seguintes questionamentos: de que forma os grupos humanos constroem suas identificações com os lugares? Quais são os fatores que determinam a identificação etnia? No sentido de possibilitar uma maior discussão sobre a questão, tentaremos algumas explicativas.

Identidade étnica e povos indígenas

A proposta de entendimento sobre os significados culturais, das tradições, bem como, das interlocuções dos lugares e da cultura no âmbito de sociedades tradicionais, demanda compreendermos o conceito de identidade étnica. A concepção étnica muitas vezes é entendida como tribal e geralmente é atribuída a uma população indígena e/ou aquela que mantém um intenso relacionamento com seus lugares e que representa em termos gerais uma caracterização pré-moderna. A concepção de tribo e etnia requer um claro entendimento, pois são a partir dessas delimitações, que governantes e grupos interessados se posicionam ou deveriam se posicionar em relação aos grupos étnicos.

Em seu livro “teorias da etnicidade” Poutignat & Streiff-Fernart (1998), enfatizam a necessidade de se construir uma delimitação mais precisa sobre as teorias que abordam a questão da etnicidade, tendo em vista que, “é um fenômeno universalmente presente na época moderna” (p. 27). Diante disso, os autores mencionados, delimitam suas postulações evidenciando a necessidade de se consolidar um pensamento que mantenha distância dos estereótipos recorrentes em grande partes de estudos acadêmico, como no âmbito das discussões não acadêmicas, a começar pela rejeição de termos como “tribal”, ou seja, “o termo tribo e tribalismo são fortemente cristalizados pela visão estereotipada e pejorativa, e numerosos estudiosos propõem que se rejeite em prol dos termos etnia e etnicidade, aplicados indiferentemente a todas as sociedades” (POUTIGNAT & STREIFF-FERNART, 1998, p.31).

Entretanto, os autores advertem que mesmo a proposta de uma substituição de conceito pode acarretar novamente a volta de preconceitos e visões estereotipadas, tendo em vista que podem promover uma diferenciação entre a afirmação de grupos dominadores como étnicos e de grupos de menor alcance como tribais, ou seja, é necessário ficar atento para as afirmativas: minha etnicidade e seu tribalismo, entretanto, o termo étnico parece ser o mais adequado para se construir uma base teórica menos preconceituosa e pejorativa.

Nesse sentido, o termo étnico possui determinados caracteres representacionais próprios, ou seja, um conjunto de símbolos pelos quais permitem a diferenciação, sendo que geralmente é estabelecido através de fatores que são determinantes para a formação de uma cultura. Diante disso, autores como Barth (1998), precursor da discussão sobre etnicidade afirma que os grupos étnicos podem ser considerados como aqueles que,

> perpetua-se biologicamente como grupo amplo. Compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais. Constitui um campo de interação e comunicação. Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferençável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 1998, p.189-190)

Geralmente os grupos étnicos, mantêm um padrão de relacionamento com seus lugares e territórios de forma extremamente intensa, entretanto “uma etnia não se vale apenas de suas fronteiras geográficas, mas sim das reivindicações de pertença a uma determinada projeção, tais como, língua, costumes, parentesco, etc.”

(POUTIGNAT & STREIFF-FERNART, 1998, p, 52). Desta forma, suas afirmativas são legadas de um passado histórico do grupo pelo qual, somente nesse passado de heróis, grandes chefes, guerreiros, personagens marcantes de suas vivências o grupo adquire sentido de existências e pertencimento. Através das vivências do passado é possível ser afirmado no agora a ideologia, a forma como tratam à natureza, os lugares que podem ser frequentados, as regras a serem seguidas e os significados de seus mundos, ou seja, uma etnia se projeta pelas suas representações.

Dentro dessa temática, uma das distinções que se fazem sobre estas populações está relacionada à força do trabalho e da relação entre seus membros, assim essas culturas,

> São associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprias de sociedades onde o trabalho ainda não tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais, e dos ciclos da natureza. Essas sociedades desenvolvem formas particulares de manejos dos recursos naturais, que não vivem diretamente do lucro, mas a reprodução social e cultural; como também percepções e representações em relação ao mundo natural marcadas pela ideia de associação a natureza e dependência de seus ciclos (DIEGUES, 2004, p.82).

Talvez esteja posto um dos principais contratempos entre as sociedades tidas como étnicas e aquelas que se afirmam pertencer a uma cultura globalizada em que o conceito étnico se perdeu. São pontos duais, cujas lógicas caminham em sentidos diferentes. Estamos falando dos distanciamentos entre as sociedades de pequena escala que mantém um relacionamento próximo a simbiose com natureza e a sociedade nacional envolvente, “habitado por um processo racionalizador de ordem distante” (SANTOS, M., 2001, p.141), cuja lógica é a produção de bens que impulsionam o acumulo e o suposto desenvolvimento.

Compreendendo essa perspectiva, trazemos à tona a discussão que permeia a caracterização do conceito de povos indígenas e suas inserções enquanto comunidades étnicas. A problemática atual se defronta com novos posicionamentos sobre o conceito dessas populações, isso se deve a evolução do contato entre os povos indígenas e a sociedade nacional envolvente. O processo histórico de contato, e os impactos advindos desse fenômeno no âmbito dos espaços habitados por essas populações tradicionais, foram permitindo em muitas etnias certa descaracterização da cultura tradicional. A ocorrência desse fenômeno vem possibilitando muitas afirmativas de que indígenas integrados a sociedade nacional passam a ser considerado não mais indígena, tornando-se através de uma súbita transformação um não índio.

O impacto da cultura não indígena, considerando seu potencial fascinador, seja através da multiplicidade de aparatos técnicos, ou mesmo através de uma linguagem permeada por discursos ideológicos de perspectivas consumistas, produz no imaginário de indivíduos pertencentes a muitas comunidades indígenas um presente sentimento de inferioridade e muitas vezes de negação de suas identidades. A problemática existente nesse processo está relacionada ao fato de que a negação de características tradicionais, surge muitas vezes através de um conflito interno, pois o indígena sente que sua aceitação dentro da sociedade nacional passa a ser possível através de sua autonegação, dessa forma adere a uma série de fatores externo ao seu território no sentido de possibilitar uma suposta identidade comum, buscando a aceitação no âmbito da sociedade não indígena.

O conflito existente nesse processo, muitas vezes se caracteriza através de uma reformulação dos padrões identitários, o indígena se vê envolto por um processo massificador, onde sua expectativa de diferenciação tende a ser superada, tornando-se possível somente através de um processo de resistências. Diante dessas perspectivas, muitas dessas sociedades, aderem a mecanismo de sobrevivência que em parte possibilita uma integração com o mundo não indígena.

O aparecimento de lavouras de monoculturas, por exemplo, no âmbito dessas sociedades, pode indicar essa tentativa de assimilação de ambiente externo, muito embora grande parte dessas propostas origina-se nos próprios órgãos institucionais responsáveis por estas etnias, a efetivação das propostas só é possível pelo desejo em que muitos indígenas manifestam em se tornarem parecidos com os não índios e também, em suprirem as necessidades adquiridas a partir do contato. É nesse sentido que surgem certas confusões quanto à conceituação de povos indígenas, isso porque existe uma tendência em caracterizar certas sociedades tradicionais através de uma troca de significados. Muitas das sociedades indígenas “tendem a serem identificadas como camponeses ou trabalhadores agrícolas; nas áreas urbanas, como operários ou trabalhadores braçais” (OLIVEIRA, 1976, p. 15).

O esclarecimento desses equívocos está relacionado ao fato de que mesmo em ambientes externos – cidades e/ou outros lugares que não sejam os seus, ou quando se assimila certas características não indígenas é preciso ser verificado elementos básicos que caracterizam estes indivíduos enquanto tais, como por exemplo, a ligação com os territórios ancestrais.

A ligação com os territórios ancestrais constitui-se como sendo um fator de extrema importância para a caracterização das sociedades indígenas e definição do termo étnico. A permanência em certas regiões e sob condições de certas características ambientais possibilitam a esses grupos significarem seus posicionamentos diante de seus universos, são nesses espaços que as significações de suas vidas se entrelaçam as condições de suas existências. Todas as construções simbólicas e representacionais desses grupos são produzidas nesses territórios de ancestrais, as histórias de lutas interétnicas, de heróis, os símbolos mitológicos que possibilitam esses grupos existirem enquanto tais são produzidos nesses espaços.

Nas regiões habitadas por essas populações, as significações do espaço são determinantes para a afirmação do grupo, pois as referências passam a compor um universo complexo que só é compreendido por aqueles que vivenciam essas realidades. Cada árvore, cada curva de um rio pode significar a existência do grupo, pois ao pé de uma árvore pode estar enterrado o guerreiro herói, o grande líder ou o familiar que muito representou para a comunidade. A curva de um rio pode ser o palco de batalhas que determinaram a manutenção do território com seus consequentes significados. Diante do que estamos evidenciando, é possível compreendermos que os territórios de ancestrais são determinantes para a existência de um grupo.

Para Diegues (2004), outro fator que permeia essa discussão é a autoidentificação e identificação pelos outro como grupo cultural distinto. Nessa perspectiva, Oliveira (1976; 2006), aponta diversos tipos de modalidades de identificação étnica. Para esse autor, os grupos sociais podem ser identificados a partir das noções de particularidades, ou seja, através de um processo de individuação, compreendendo a dimensão pessoal, bem como, a partir de noções coletivas, entretanto é possível ser afirmado que a “identidade social não se destaca da identidade pessoal, pois esta de algum modo é um reflexo daquela” (Idem, 1976, p. 5).

Neste mesmo sentido surge a ideia de identidade contrastiva, pois para Oliveira, esta perspectiva é a base afirmativa da identidade étnica, pois só é possível afirmar certas características a partir da noção daquilo que não se é, ou seja, os pontos de diferenciação só são perceptíveis à medida que os grupos vão percebendo que os processos de vivências, as experiências adquiridas em contextos locais não são compartilhados pela comunidade abrangente, mas somente pelo grupo.

Compreendendo estas perspectivas, as modalidades de identificação podem ser analisadas a partir de fatores importantes, como por exemplo, a identificação em contextos intertribais e identificação em confronto com os brancos (OLIVEIRA, 1976); a identificação a partir de mecanismos simbólicos (HALL, 2000); a identificação essencialista (WOODWARD, 2000).

Para oliveira (1976), a identidade étnica se fundamenta a partir de mecanismos muito particular, como por exemplo, a ideia de identidade em contextos intertribais e identidade em contraste com os brancos. Nesse sentido, esta discussão torna-se importante, pois são a partir desses fatores que a etnia adensa sua posição de grupo. Considerando esta perspectiva, é possível compreendermos que em espaços determinados podem conviver grupos étnicos diferentes, a exemplo, citamos as situações vivenciadas pelos grupos étnicos Gavião e Arara, que habitam a Terra Indígena Igarapé Lourdes no Estado de Rondônia.

Estes grupos indígenas vivenciam uma determinada região que os coloca em situação de proximidade em termos de localização, porém existe ao mesmo tempo um grande distanciamento em termos culturais – organização política, participação feminina na comunidade, crenças, rituais, desenvolvimento técnico. Neste sentido existe entre estes grupos uma diferenciação que permite uma particularidade cultural que determina as existências das etnias enquanto portadoras de uma identidade cultural específica. Neste sentido “a identidade contrastiva persiste atualizando a identidade étnica” (Idem, 1976, p. 9).

Compreendendo esta perspectiva, surge o que Oliveira (1976), chama de identidade em contraste com os brancos. Essa perspectiva apresenta-se em um contexto histórico marcado em grande parte pela violência do processo colonizador. Estamos diante de um contexto onde, de um lado situa a cultura dos “brancos” e de outro a cultura de populações etnicamente diferenciadas, que se afirmam enquanto grupo tendo em vista as profundas diferenciações em termos de organização sociais e visões cosmológicas. Diante desse contexto, temos então duas fundamentais características pelas quais permitem a diferenciação dos grupos.

Considerando esta perspectiva, é possível falar de identificação a partir de mecanismos simbólicos (HALL, 2000). Para esse autor, os mecanismos primordiais no sentido de produzir as diferenciações identitárias são as marcações simbólicas. Nesta perspectiva o enquadramento destes grupos dentro de certas perspectivas simbólicas produz caracterização identitárias, como por exemplo, o lugar, a casa, os

objetos são símbolos pelos quais permitem as identificações e pelos quais possibilitam o existir e o ser do grupo. A casa, por exemplo, pode ter uma forte marcação simbólica na existência do grupo, a forma como se constrói, o lugar, os materiais utilizados, a perspectiva arquitetônica, cada detalhe participa dessa representação da identidade do grupo. O símbolo neste sentido, “evoca origens, mitologias e fronteiras do passado” (HALL, 2000, p. 23). São esses símbolos que para Woodward (2000, p.17) “constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais ele pode se falar”. Na compreensão desta perspectiva, os lugares vão sendo construídos por elementos simbólicos e produzindo identificações.

Seguindo essa discussão, a identificação essencialista (WOODWARD, 2000), é outro fator que determina a existência do grupo. Esta perspectiva, “envolve reivindicações sobre quem pertence e quem não pertence a determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável. (idem, 2000, p. 13). Essa perspectiva essencialista é importante, pois o grupo étnico trabalha seu imaginário com base em fatores que trazem em seu bojo a essência da comunidade. Essas caracterizações são importantes, pois são elas que determinam as formas de classificação, como por exemplo, quem é indígena e quem não é, pois ser indígena implica em uma série de mecanismos essencialista sem os quais a identidade indígena fica comprometida.

Diante dessa perspectiva, outro fator que determina a identificação é a presença de uma linguagem própria muitas vezes não a nacional. A presença da linguagem é um dos fatores determinantes no sentido de produzir a diferenciação e caracterização dos grupos étnicos. É neste sentido que a linguagem surge como portadora de mecanismos que asseguram a identidade, “pois a linguagem é entendida como sistema de identificação” (SILVA, 2000, p. 78).

Em termos mais explícito, podemos evidenciar, por exemplo, a língua Tupi-Mondé da etnia indígena Gavião, este grupo afirma sua identidade a partir de uma língua diferenciada que possibilita a existência conceitual de elementos específicos da trajetória histórica do grupo. Determinados conceitos que exprimem particularidades do grupo, só podem ser entendidas e compreendidas a partir de uma linguagem própria.

A tradição oral regula em grande parte as ações, o conhecimento, as formas de curas, as regras de sobrevivência que estão em grande parte definidos pela oralidade. No âmbito desses grupos, os saberes legados pelas tradições do passado

são, por exemplo, dominados por velhos contadores de histórias, onde os mais novos se apropriam desses conhecimentos e dessa forma asseguram a existência identitária. Neste sentido toda a lógica de diferenciação em termos de organização política e de instituições sociais são mecanismos produzidos pela e para a manutenção da cultura. Nesta forma de compreender, podemos evidenciar outro fator determinante na conceituação de povos indígenas. Trata-se de uma observação dos sistemas de produção principalmente voltado para a subsistência. Trazemos a tona às situações decorrente no âmbito do povo indígena Gavião.

Ao longo das últimas décadas, a população indígena Gavião vem sofrendo algumas alterações, caracterizando uma trajetória de impactos e resistências. A situação decorrente das invasões das áreas indígenas e consequentemente o contato mais intenso com a sociedade nacional, possibilitou alterações no modo de vida dessa sociedade. A etnia Gavião, que outrora viviam apenas dos recursos oferecidos pela floresta, bem como, da prática de agricultura familiar, viu-se envolta por outra lógica de sobrevivência.

A etnia Gavião, tradicionalmente sempre fez suas roças distante umas das outras. As extensões dos desmatamentos para a produção eram proporcionais as necessidades da comunidade. Neste sentido, é possível compreender que antes da década de oitenta, o povo indígena Gavião viviam seu ambiente em uma perspectiva voltada para o conhecimento tradicional, entretanto o contato com a sociedade nacional alterou esta perspectiva

A noção de capital e riqueza advindos do contato com a sociedade nacional não indígena, fez com que os indígenas passassem de uma produção a nível local e de característica familiar, para uma produção em escala comercial. Na perspectiva de transformarem os indígenas em agricultores comerciais, piscicultores, avicultores, pecuaristas etc. vários projetos, foram e são implantados no âmbito da etnia indígena Gavião, principalmente na aldeia Ikolen, como forma de promover um suposto desenvolvimento econômico do grupo, “dado que significou a transformação do modelo de base extrativista vegetal e mineral para o modelo agropastoril” (idem, p. 14), entretanto os projetos desenvolvidos no âmbito da aldeia, não refletiam uma proximidade com a cultura indígena, tendo em vista que, os Gavião sempre viveram de pequenas roças com produção diversificada.

Diante do que já evidenciamos neste texto, fica claro que a identidade étnica possui características fundamentais para a sua definição, ou seja, a ligação com os

territórios de ancestrais, a identificação pelos outros como grupos diferenciados, os sistemas de plantações, as diferenciações interétnicas, a presença de linguagem própria, a marcação essencialista entre outros fatores que definem os grupos étnicos.

Neste texto evidenciamos algumas das postulações referentes à Geografia cultural, bem como as implicações da conceituação de cultura, tendo em vista, possibilitar uma ampliação para os objetivos que se estabelecem nesse estudo, ou seja, compreender o lugar e a identidade indígena Gavião e de que forma essas representações vêm sendo alterada ao longo do contato com a sociedade não indígena. No sentido de possibilitar melhor entendimento sobre a questão, evidenciamos também as implicações da racionalidade ocidental sobre o desenvolvimento e de que forma esta perspectiva foi sendo incorporada no âmbito da Amazônia, principalmente a partir da segunda metade do século XX.

CAPÍTULO 2 – METODOLOGIA

Desafios para chegarmos ao tema

O primeiro estudo idealizado junto ao povo indígena Gavião pelo qual participamos denominava-se, *Didática etnoambiental: aprendendo e ensinando sustentabilidade na maloca*, tratava-se de um recorte dentro das ciências da educação que objetivava compreender através do conceito de didática o que era possível aprender e ensinar sobre sustentabilidade juntamente com os indígenas, ou seja, um processo de ensino e aprendizagem dentro de uma perspectiva intercultural.

Essas ideias nascidas no âmbito do Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia foram possibilitadas através do programa institucional de iniciação cientifica - PIBIC. A perspectiva da didática era justamente a de verificar os conceitos de sustentabilidade que eventualmente permeavam o universo indígena. Dessa forma lançamo-nos no campo de estudo, munidos de equipamentos precários e muita determinação, pois, a pesquisa em condições adversas torna-se ainda mais desafiadoras.

Em meio a todas essas prerrogativas, arranjávamos para os nossos primeiros momentos de contado com a etnia Gavião que se iniciaram em agosto de 2005. Esse momento foi oportunizado somente com o estabelecimento de parcerias com a SEDUC – Secretaria Estadual de Educação e Cultura, bem como a FUNAI – Fundação Nacional do Índio, que possibilitaram nosso deslocamento até a área de estudo.

Fizemos outras visitas de três dias às aldeias indígenas Gavião no mês de novembro de 2005, onde fomos coletando os primeiros dados e formando um caderno de campo sobre as situações que vivenciávamos. Outras visitas às aldeias Gavião, que aconteceram em abril de 2006, permitiu-nos ampliar a proposta de investigação no que se refere ao entendimento sobre como se dava a vida no lugar. Ao retornarmos a cidade de Ji-paraná, fomos informados de que a SEDUC dispunha de vários relatórios sobre a etnia Gavião que foram sendo produzidos durante as três últimas décadas do século XX, dessa forma nós entregamos à análise de tais relatórios, que permitiram obter contatos com informações sobre a etnia que até então não eram divulgados.

Foram em meio a estes processos de interação, que começamos a compreender o que os indígenas entendiam por sustentabilidade. Entretanto outras

questões nos foram atravessadas. A situação de contato com o grupo indígena nos permitiu fazermos outras observações decorrentes das falas dos próprios moradores e moradoras, como nos diálogos de colaboradores como Zacarias, que evidenciava uma profunda incerteza sobre o futuro do lugar. Ao longo de nossa convivência com os indígenas, fomos compreendendo que havia uma grande preocupação sobre como viver naquele local, “eu não quero que acabem com a nossa floresta”**,** dizia Zacarias. Percebemos que havia um sentimento comum, e que o lugar e a floresta eram sempre identificados pelo pronome possessivo “nossa” indicando o lugar como sendo pertencente à comunidade. O lugar é um espaço legado por tradições de um passado histórico, no caso específico da terra indígena Igarapé Lourdes, o lugar era identificado como bem cuidado, entretanto era possível identificar nos discursos dos moradores e moradoras indígenas que sempre haveria alguém interessado em acabar com o lugar – floresta e que a sociedade circundante era vista com desconfiança.

Outros moradores como Moises, afirmava o lugar como um espaço importante para a comunidade e enfatizava grande preocupação no sentido de assegurar a existência de sua comunidade. É da terra que os índios sobrevivem, é ali que suas histórias ganham significados, entretanto o sentimento de ameaça se espalhava, já que grande parte dos indígenas via o não índio com insegurança. Foram a partir de postulações como estas que sentimos a necessidade de ampliarmos a discussão para além do que estávamos chamando de didática etnoambiental. Compreendemos que existia uma preocupação muito grande quanto manutenção das características do território. Foram a partir das falas dos indígenas que fomos pensando e propondo os temas de pesquisa, tais como: identidade, lugar, religião, transformação.

Essa forma de conceber o tema se dava perante o momento em que estávamos tentando compreender, ou seja, como os indígenas se relacionavam com o lugar, e como os novos tempos ressignificava a vida da comunidade. Foram diante de muitos questionamentos do tipo: naquele tempo, naquela época, no tempo dos mais antigos era diferente, o impacto dos brancos, que percebemos que havia sempre um retorno ao passado, como forma de se evidenciar que o momento atual era diferente.

Diante do que estávamos presenciando, produzimos vários questionamentos, sobre a viabilidade do projeto, que na época era apenas a vontade de compreender a relação de impacto e mudança no lugar e na identidade sofrida pelo grupo em um espaço tão curto de contato com a sociedade não indígena. Diante disso, estávamos

nos perguntando sobre os vários projetos desenvolvidos no âmbito da reserva indígena por órgãos governamentais no sentido de promover um suposto desenvolvimento, e se tais projetos viabilizavam melhorias na vida da população indígena, questionávamos também a presença de ordens religiosas distanciadas da tradição indígena e de como tais propostas impulsionava e inibia a manifestação das tradições indígenas.

Nossa situação naquele momento possibilitava várias inquietações. A criação de peixe na aldeia, por exemplo, uma tentativa de tornar os indígenas hábeis piscicultores parecia um projeto frustrado, sendo que, vendo os peixes crescerem ali mesmo próximos as suas casas, os moradores foram se alimentando de tais criaturas ao ponto de exterminá-los por completo. Outra tentativa foi aproveitar as áreas degrada transformando-as em regiões de pastagem, fato que provocou nossa imaginação. Os bois em estado deplorável eram arremetidos a uma situação miserável, a falta de mineral e conhecimentos técnicos indispensável para a criação de gado era o determinante para o estado de magreza em que se encontravam os animais que transitavam entre pasto e floresta.

Outra inquietação foi observamos um suposto reflorestamento local, a partir da árvore de Teca – Tctona Grandis, originária da Malásia. Tais situações nos faziam perguntar se a implementação das propostas eram viáveis ou não, e quais as proximidades entre essas propostas com afirmações identitárias da comunidade. A presença de ordens religiosas de origens distantes do território indígena e a própria adesão de grande parte da população a estas religiões e a negação de suas culturas religiosas nos inquietaram profundamente. Foram a partir de observações como estas que fomos construindo este tema, ao qual estamos chamando de *Os Espíritos Perdem O Couro*. Tal proposta constitui-se como uma tentativa de propiciar um momento de reflexão sobre as situações em que se encontram essa sociedade indígena depois do contato com a sociedade não indígena e principalmente a partir da coleta de dados que deram sustentação ao trabalho *Couro Dos Espíritos* de autoria da antropóloga Betty Mindlin.

A metodologia que utilizamos

Neste estudo, utilizamos a História Oral como concepção metodológica, sendo que todos os passos da pesquisa se deram em função das instrumentações

oferecidas pela metodologia evidenciada. Diante disso, durante as experiências de pesquisa junto à etnia Gavião, fomos tecendo um caderno de campo que nos possibilitou inferirmos observações sobre as situações estudadas.

A primeira providência no sentido de efetivarmos este estudo, foi à compreensão de que não estávamos produzindo uma etnografia e sim produzindo observações diretas das ações que trariam contribuições para a História Oral. De posse de um caderno de bolso de folhas brancas, fomos promovendo uma listagem das ocorrências cotidianas de forma mais discreta possível. Nossa preferência por caderno pequeno se deve ao fato de produzirmos o menor constrangimento possível nos atores da pesquisa, sendo que o simples fato da presença da pessoa do pesquisador já promove certa alteração das práticas vivenciais, o que tornaria ainda mais complexo para os indígenas verem uma pessoa estranha anotando sobre suas vidas e lugares como se fizesse um inventário de sua cultura.

Para nós, é possível perceber dois tipos de construção de cadernos de campo, um em que o pesquisador tenta captar através do método descritivo as situações presenciadas e outro em que o pesquisador infere sobre a descrição análises de cunho interpretativo. Nossa preferência se deu pelo método descritivo, já que teríamos como ponto de análise as próprias construções discursivas dos atores da pesquisa disponibilizados pela metodologia da História Oral. Em nosso caso em que promovemos um estudo que partia da investigação e dos suportes analíticos da Geografia Cultural, prevaleceram em nossas anotações os eventos que acreditamos inferir sobre os resultados em termos de espacialização advindos das tradições culturais indígena Gavião e das diversas mudanças ocorridas a partir das aproximações dos não indígenas com a etnia estudada.

Diante disso, foi importante atentarmos para a descrição das paisagens que encontramos e dos objetos técnicos estabelecidos nas aldeias, ou seja, o formato das casas, o tamanho médio, a organização e distribuição no espaço e a finalidade foram pontos que prevemos em nossas anotações. Por outro lado, a partir das contribuições das narrativas estabelecidas pela História Oral e das observações, foi possível verificarmos as mudanças em termos espacial e cultural dos índios Gavião nas últimas décadas.

Em nosso caso específico, o caderno de campo foi um instrumento importante, entretanto reafirmamos que neste trabalho, a utilização de anotações com referência a pesquisa não se tratou de eleger o caderno de campo como metodologia, a

sustentação das argumentações neste estudo se dá pela natureza da metodologia em História Oral que utilizamos, o caderno de campo foi um suporte descritivo da pesquisa.

O ponto de ancoragem nesta pesquisa é desencadeado a partir do entendimento da metodologia da História Oral, especificamente as produções e concepções de História Oral proposto pelo Centro de Estudos em Hermenêutica do Presente localizado no âmbito da Universidade Federal de Rondônia. A partir das contribuições oferecidas pela proposta do grupo de estudo, fomos percebendo que o objetivo da História Oral praticada no Centro de Hermenêutica, tem como base “ouvir as razões, os sentido, as histórias, as percepções, as dores, os minúsculos rituais, os sonhos, os dramas, as crenças, as lembranças que criam o mundo, espaço, lugar e tempo” (CALDAS, 2006, p.1). O entendimento da Metodologia em História Oral promovida pelo Centro em Hermenêutica do Presente, não passa apenas pela compreensão de como organizar dados de entrevistas, pois não se trata de se ter entrevistas ou estudar técnicas de como captar melhor as entrevistas e sim de como promover interpretações de entrevistas amparando-se nas discussões de memória, identidade, autor(idade), lugar(idade), representatividade e experiências que possam captar o significado das ações dos sujeitos no presente.

Em nossa pesquisa, prezamos primeiro pelo entendimento de alguns conceitos-chave, pelos quais nos oportunizaram não apenas compreendermos a metodologia em História Oral que defendemos, mas ajustarmos a escolha metodologias aos objetivos do estudo no Mestrado em Geografia. Os conceitos de memória, representação, lugar, transformação, modernidade foram fundamentais para produzirmos a formatação dos resultados de nossas entrevistas. Não podemos exemplificar os passos metodológicos da pesquisa sem antes evidenciarmos esses conceitos-chave para entendimento de outro ponto do processo metodológicos, ou seja, a formatação e as interpretações das entrevistas.

Representação e significado dos lugares

Historicamente, é afirmado que as formas espaciais são produtos das relações sociais e como tais, incidem sobre o espaço suas representações. Nesse sentido, o espaço é o resultado da ação humana, da intervenção, da manipulação, do toque humano na superfície. O espaço na verdade é também produto da racionalização

humana, um conjunto antecedente a materialização das ações em si, onde são manifestadas as vontades individuais e coletivas. São nestes espaços que acontecem às manifestações da cultura, espaços em que os indivíduos vão se apropriando e possibilitando a realização da vida, espaços onde as histórias das pessoas só são possíveis na medida em que estas (as pessoas) vão se apropriando dos seus lugares de vivências.

Compreendendo estas prerrogativas, é possível afirmarmos que o vínculo dos indivíduos com seus lugares é possibilitado por mediações culturais. Isso inclui uma série de referências, por exemplo, a linguagem utilizada no cotidiano, os sabores dos alimentos, a arquitetura das moradas, a forma em que desenvolvem os trabalhos, a configuração dos territórios, as práticas religiosas, bem como, a apresentação das paisagens. A paisagem tem o poder de apresentar o conjunto dessa historicidade, pois, na medida em que algo novo se fixa e se transforma em algum ponto do espaço, fica evidente que as relações sociais estão em movimento e que estas transformações desestabilizam estruturas doravante tidas como seguras e imutáveis.

Neste sentido, Moraes (2005), afirma que os seres humanos produzem seus espaços com base no conjunto das relações sociais, agregando aos territórios uma valorização objetiva da superfície. O trabalho, as motivações, o surgimento da “novidade”, a luta por sobrevivência é resultada das próprias representações que os indivíduos adquirem de seu espaço. Dessa forma afirma:

> não há uma humanização do planeta sem uma apropriação intelectual dos lugares, sem uma elaboração mental dos dados da paisagem, enfim, sem uma valorização subjetiva do espaço. As formas espaciais são produtos de intervenções teleológicas, materializações de projetos elaborados por sujeitos históricos e sociais. Por trás do uso do solo, das repartições e distribuições, dos arranjos locacionais, estão concepções, valores, interesses, mentalidades, visões de mundo. Enfim, todo o complexo universo da cultura, da política e das ideologias (MORAES, 2005, p. 16).

Diante disso, Moraes (2005), evidência que estamos constantemente nos tornando humanos, possivelmente porque nos apropriamos intelectualmente dos lugares, e sendo assim pré-idealizamos os dados da paisagem através de intervenções teleológicas. Neste sentido, os indivíduos ao executarem suas ações, previamente possuem um sentido para as mesmas, pois existe uma motivação que impulsionam os indivíduos a produzirem o espaço, motivações que são também compartilhamento de interesses, de visões de mundo, de sonhos individuais e coletivos.

De acordo com o autor mencionado, a teleologia “é um atributo da consciência, a capacidade de pré-idear, de construir mentalmente a ação que se quer implementar” (Idem, 2005, p. 16). Nesta perspectiva é possível compreendermos alguns aspectos que se referem ao caráter das representações.

De acordo com Bueno (2008), as projeções da representação constituem-se como sendo de fundamental importância para o entendimento da sociedade, bem como dos indivíduos que a compõem. A autora esclarece que, o conceito de representação surge pela primeira vez na história com as obras de Durkheim, Marx e Weber, entretanto somente durante a década de quarenta do século XX é que a Geografia empreendeu uma valorização dos processos subjetivos de apreensão do real. Neste sentido “só durante a evolução da Geografia social na década de 40 nos Estados Unidos e na década de 60 na França – que geógrafos passaram a se interessar pela diversidade psicológica e social das relações com o espaço e suas representações” (p.77). Em seu trabalho “Natureza como Representação da Amazônia”, Bueno (2008), demonstra as diversas formas em que a Amazônia vem sendo caracterizada no âmbito da sociedade nacional e internacional. Diante disso, a autora enfatiza que os conceitos de mundo natural e floresta em abundância, ainda são considerados os nós centrais das formas representacionais tanto das sociedades que se estabelecem dentro da Amazônia como das sociedades que não integram o espaço Amazônico.

As evidências demonstradas permitem a compreensão de que as formas representacionais dispensadas pelos indivíduos que compõe a Amazônia são em grande medida as próprias projeções do mundo natural. Neste sentido, algumas postulações se destacam como sendo de fundamental importância para compreendermos essa hipótese, como por exemplo, a identificação da Amazônia como espaço compenetrada pela existência de populações exóticas, tais como indígenas, sendo assim, um lugar de floresta, selvagem, pouco habitado. Neste sentido, a “representação tem um papel fundamental na dinâmica das relações sociais, das relações da sociedade com o espaço e também nas práticas sociais e espaciais. Elas são informativas e explicativas da natureza dos laços sociais e das relações dos indivíduos com o seu meio” (p.85). Concepções próximas a estas afirmativas podem ser extraídas de Risso (2008), para quem muitas das questões que permeiam a discussão do espaço, especificamente a questão da significação dos lugares, bem como as manifestações das lembranças são provenientes de um universo muitas

vezes subjetivo, já que “no universo subjetivo estão incluídos os sentimentos, experiências, valores, a cultura simbólica, as representações, identidades e territorialidade” (p.72).

Em seu texto “Do Conhecimento Sociológico a Teoria das Representações Sociais”, Reses (2003) esclarece que “as representações orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais, assim como intervém na difusão e na assimilação do conhecimento, no desenvolvimento individual e coletivo, na definição das identidades pessoais e sociais” (p.197). A teoria das representações sociais constitui-se como sendo um fator que esteve no cerne das discussões que se iniciaram ainda no século XIX. Desta forma os autores já mencionados – Marx, Durkheim e Weber foram e são de fundamental importância para o entendimento das primeiras discussões travadas em torno da representação.

De acordo Reses, Durkheim estabelece uma concepção de representação como sendo consequência de uma produção social, que se distingue de qualquer sensação ou consciência particular e não dependem dos sujeitos individuais para se reproduzirem, sendo que as representações se impõem aos sujeitos de maneira coercitiva e genérica, manifesta-se como sendo uma forma social de expressão, de reconhecimento e de explicação do mundo. Para Lukes (2007), Durkheim começou a empregar o conceito de representação coletiva “por volta de 1897, quando escreveu que a vida social é feita essencialmente de representação” (p.18). Para o autor mencionado, Durkheim empreende um esforço para conceber as representações, como sendo um estado de consciência coletiva diferentes em natureza dos estados de consciência individual, desta forma, a concepção de uma representação coletiva, exprimiria o modo como os grupos conceberiam a si mesmos, e em suas ínfimas relações com os objetos que o cercam. Em “As Regras do Método Sociológico” Durkheim enfatiza que ao se deixar de lado os indivíduos “resta apenas à sociedade, é portanto, necessário ir até a natureza da própria sociedade para se encontrar a explicação da vida social. Dado que ela ultrapassa infinitamente o indivíduo tanto no tempo como no espaço, compreende-se que esteja apta a impor-lhes a maneira de agir e de pensar que foram sancionados pela sua autoridade”. (Idem, 1978, p.138-139). As leituras feitas a partir do referido pensador, permite a compreensão de que as representações postuladas em seu pensamento, “são produtos de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo” (Ibidem, p. 11).

Outra importante contribuição para os estudos das representações pode ser extraída de Marx, para quem elas estão vinculadas as práticas materiais e a manutenção da própria vida. Para Marx, as formas de manifestação representativas produzidas em uma dada sociedade, são emanadas de relações sociais em profunda contradição, e capitados como produtos de uma base material que sempre determinará o mundo subjetivo individual e coletivo. Em Marx “as representações que os indivíduos elaboram são representações sobre suas relações com os outros indivíduos ou com o meio ambiente” (RESES, 2003, p.190). Diante dessas postulações, Marx esclarece que “as representações que os indivíduos elaboram, são representações a respeito com a própria natureza” (1991, p. 36)

Em Marx, as formas de representação em que se engendram a sociedade, são mediadas pelas próprias condições materiais em que os indivíduos se encontram, sendo que, há uma determinante na forma em que os indivíduos se projetam em seus diversos contextos, ou seja, existe sempre uma estrutura determinando a superestrutura.

Max Weber é outro pensador que não deixou de analisar o conteúdo das formas representativas, para ele, a vida que se caracteriza por ser social, consiste em uma postura cotidiana e que se torna carregada de uma ampla gama de significados. De acordo com Reses, em Weber “a significação cultural é dada tanto pela base material como pelas ideias, dentro de uma relação adequada” (2003, p. 189). Diante disso, o autor esclarece que o pensamento de Weber constitui-se de fundamental importância para a compreensão das formas representativas, já que, é possível conhecer as representações como parte de uma realidade social e delimitar em que instâncias desse social as representações foram construídas. Muito embora, o pensamento de weber se constitui como fundamental para se entender as discussões travadas no âmbito da teoria das representações, não podemos deixar de evidenciar que grande parte do pensamento deste autor, se voltou puramente para o ocidente através de sua busca primordial, ou seja, entender como a manifestação do capitalismo se construiu de forma extremamente intensa no ocidente em detrimento de avanços no mundo oriental.

Diante dessa questão, muitas das explicações em que os sistemas representativos ganham sentido em weber, provêm de uma análise da própria estrutura capitalista, sendo que é no interior dessa forma de vida que para o autor os indivíduos irão se manifestar, e no caso específico do ocidente, se projetará através

de leis regidas pelo pensamento judaico – cristão, evidenciando uma postura que em grande parte se vincula ao próprio pensamento protestante. Tal problemática apresentada pelo autor, se caracteriza pela forma em que as sociedades de tradição judaico-cristã se relacionam com a natureza, tendo em vista de que é a partir desse tipo de relação que para Weber as condições de representação se instauram.

Diante das evidências demonstradas, é possível a compreensão de que as representações são manifestações que possibilitam a organização das condutas dos indivíduos e impulsiona a comunicação social, intervém em grande maneira na difusão e na forma de como as pessoas assimilam seus saberes, interfere no desenvolvimento individual e coletivo, e nas diversas formas em que se manifestam as identidades. É possível compreender também que as representações podem ser consideradas como sendo a imagem do mundo vivenciado e experienciado pelos indivíduos, do qual podem ser expressos de forma extremamente simbólica. É neste sentido que,

> toda representação é uma imagem, um simulacro do mundo a partir de um sistema de signos, ou seja, em última ou em primeira instância, toda representação é gesto que codifica o universo, refere-se a natureza do próprio objeto. A representação é a mais exigente de todo o processo de comunicação, a representação é o próprio universo, o próprio real (FERRARA apud BASTOS, 1996, p.58).

Diante das evidências expostas, o processo de representação ultrapassa a própria realidade do objeto representado, traduz um instante em que a própria concepção de objeto está em jogo, ou seja, o processo de representação além de se referir as postulações da existência de algo, refere-se também a natureza em que se insere a concepção do próprio ato de representar. É neste sentido que o espaço ganha significado, e as representações desse espaço passa ser de fundamental importância, sendo que o espaço não é apenas produzido, ele também se caracteriza a partir das instâncias do pensado e do subjetivo, evidenciando que além das formas organizativas sobre o espaço, existem também os discursos que se projetam sobre o espaço.

As análises em torno da questão, postula que, “a medida que uma imagem transcende os limites de si mesma, transforma-se em representação que, por sua vez, converte na encarnação da imagem, sua presença é o próprio ato de se fazer presente” (FILHO S., 2005, p.53). Para o autor mencionando, a representação é uma forma de manifestação concreta que, por emanação de uma vontade incorrida no imediato, não admite redução a qualquer outra forma semelhante, a não ser a própria coisa representada em si. Desta forma a ato de representar é uma expressão particular

mediado pela linguagem, e pelas formas organizativas em que essa linguagem expressa o ser representado. A representação é uma construção mental da realidade, do existente, ou seja, daquilo que não pode ser expresso de outra maneira a não ser a través da força que carrega o próprio símbolo.

As referências propostas em torno da representação deixam claro que, os lugares pertencem ao mesmo plano semântico, tendo em vista de que as significações atribuídas aos lugares, são realidades relacionais, nas quais são mediadas pela articulação social que se estabelecem entre as pessoas e os objetos que a cercam. As formas representacionais dentro desta perspectiva possuem sentido a partir das interlocuções tecidas no cotidiano, ou seja, são a partir das experiências diárias que homens e mulheres vão construindo seus repertórios simbólicos, sendo assim, as experiências diárias “muito mais que uma observação ou opinião sobre o mundo, é uma expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade” (Idem, 2005, p. 55).

Muitos dos estudos que começaram a se estabelecerem no âmbito das representações evidenciavam a ligação entre as representações e as espacializações em que se inserem os indivíduos, dando suporte a uma concepção geográfica das formas representativas. Compreendendo essas prerrogativas, foi possível o entendimento de que, “uma geografia das representações é uma geografia do conhecimento simbólico. Assume as representações como ponto de partida para uma Geografia Cultural do mundo banal, da cultura cotidiana, do universo consensual impactado pelo universo reificado da ciência e da política” (Ibidem, 2005, p.57).

Diante disso, as postulações feitas em torno de uma Geografia das representações referem-se ao oferecimento de instrumentação que tenha como foco de análise as instâncias perceptivas do imediato. Esta forma de pensar a Geografia permite o entendimento do real a partir dos processos espaciais como parte de um sistema simbólico permeados pelas incorporações das matrizes culturais, o que por sua vez, estabelece uma conexão nas formas com que os sujeitos percebem o mundo e suas relações.

Diante dessa questão, é possível evidenciar que a percepção do mundo, bem como as diversas formas em que homens e mulheres vão construindo suas vidas se dá através de um processo de valorização do lugar, sendo assim, “os lugares não tem somente uma forma e uma cor, uma racionalidade funcional e econômica. Eles estão carregados de sentidos para aqueles que os habitam ou que os frequentam” (CLAVAL,

2001, p. 55). São a partir desses lugares e das diversas interlocuções que ocorrem no cotidiano que os indivíduos vão significando seu espaço, e projetando no presente imediato suas próprias histórias experienciada. Neste sentido, a memória surge como elemento que potencializa não somente a significação do agora, como também os significados do tempo passado no agora.

Memória

As primeiras leituras realizadas em torno da questão, bem como da delimitação e uso dos aparatos técnicos necessário para o desenvolvimento da História Oral neste trabalho, como já evidenciamos, se deram através de vários encontros realizados durante o ano de 2008 no âmbito do Centro de Estudos em Hermenêutica do Presente, na Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Trata-se de um Centro que tem como principal objetivo ampliar as discussões que envolvem a História Oral e, vem dando suporte para a utilização da referida metodologia em pesquisas no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, potencializando aprofundamentos históricos e geográficos na Amazônia.

Em seu livro, “Manual de História Oral” José Carlos Sebe Bom Meihy, postula uma série de referências as quais delimita uma forma especifica de se compreender a História Oral. De acordo com o autor mencionado, a História Oral, era entendida como sendo apenas uma forma de entrevista em que, sem nenhum conhecimento de estrutura narrativa, memória e/ou, aparatos interpretativos poderia ser aplicado sem nenhum esforço nas Ciências Sociais e Humanas. Diante disso, somente em “1948, na Universidade de Columbia em Nova York que Allan Nevins organizou um arquivo e oficializou o termo que passou a ser indicativo de uma nova postura em face da formulação e da difusão de entrevistas” (1996, p. 92). Em outro texto, intitulado “desafios da história oral latino-americana: o caso do Brasil” Meihy, enfatiza que a moderna História Oral “definiu-se entre nós a partir de 1979, florescendo principalmente depois de 1983” (p. 89).

O contexto histórico em que a História Oral brasileira se intensifica é justificado pela ampla dificuldade em acessos a fontes documentais, já que o período em que vários teóricos utilizam os elementos metodológicos da História Oral é aquele em que se instala no Brasil o regime militar. Diante disso, “a existência de documentos secretos e comprometidos pela opressão ditatorial fez com que se ampliassem as

expectativas de novas fontes" (p. 91). Nessa perspectiva, postulava-se a necessidade de conhecer as diversas realidades principalmente daqueles e daquelas que sofriam diretamente os impactos militaristas de caráter repressivo, torturas e/ou outras formas em que a liberdade e os direitos eram negados. A partir de então, a História Oral veio se manifestando como sendo uma possibilidade em estudos históricos e geográficos, sendo que, as fontes recorrentes nesta forma de pensar são as manifestações de memórias e identidades, evocação de lembranças e vivências definidas no cotidiano e nos lugares experienciado.

Outras leituras foram de extrema importância para compreendermos a amplitude da História Oral, entre essas, vençam aquelas que diretamente tratavam da conceituação de memória, identidade e lugar. E seu livro "História Oral: memória, Tempo, Identidades", Delgado (2006) manifesta que, "a História Oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar através de narrativas, testemunhos, versões e interpretações sobre a história: factuais, temporais e espaciais" (p.15), sendo que, através da referida metodologia, é possível recuperar as manifestações das memórias locais, étnicas e compreender os indivíduos com suas múltiplas significações. Historicamente, as discussões que se travam em torno da História Oral, referem-se a sua "matéria prima" principal, ou seja, a memória. Tal consideração é possibilitada a partir do momento em que a memória é reconhecida como sendo,

> A base construtora de identidades e solidificadora da consciência individual e coletiva. É elemento constitutivo do autorreconhecimento como pessoa e /ou, como membro de uma comunidade pública, como uma nação, ou privada, como uma família. A memória é inseparável da vivência da temporalidade, do fruir do tempo e do entrecruzamento de tempos múltiplos. A memória atualiza o tempo passado tornando-o tempo vivo e pleno de significado no presente. (DELGADO, 2006, p. 38).

Diante dessas evidências, é possível percebermos que a memória é uma expressão do passado no presente, é uma manifestação desse passado no agora, com os elementos disponíveis e possíveis do agora. Em seu texto "O Tempo Vivo da Memória" Ecléa Bosi (2003) enfatiza que "a memória parte do presente, de um presente ávido pelo passado, cuja percepção e a apropriação veemente do que nós sabemos que não nos pertence mais" (p.20). Neste sentido, a autora enfatiza que as fontes orais são recorrentes da memória sendo que, a memória possui grande liberdade para escolher os acontecimentos, recorrendo sempre a um conjunto de significado que se ampara no espaço e no tempo.

A autora adverte que as condições em que a memória se projeta, não é algo aleatório, a memória se apropria de índices comuns, como por exemplo, as condições de vidas manifestadas por uma coletividade. Ecléa enfatiza que grande parte das condições em que a memória se manifesta só é possível por que os indivíduos são permeados por lembranças, sendo assim, “a lembrança impregna as representações” (idem p. 36), ou seja, as lembranças são decisivas para a existência humana que se projeta no mundo, atribuindo-lhes significado. As lembranças como construto da memória, adquirem uma função decisiva “já que ela permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações” (ibidem p. 36).

Em “Memória e Sociedade: lembranças de velhos” Bosi (1987) enfatiza a importância da memória para as afirmações identitárias, bem como para a construção de significados no presente. Neste sentido, a autora, nos oferece uma importante contribuição quando demonstra que, “o modo de lembrar pode ser tanto individual quanto social: o grupo transmite, retém e reforça as lembranças, ao trabalhá-las vai paulatinamente individualizando a memória comunitária e, no que lembra e no como lembra, faz com que fique o que signifique” (BOSI, 1987, p. 30).

Diante das inferências postuladas, a autora acrescenta que é pela memória que se manifesta as representações, mas não se trata de uma simples manifestação de dados, fatos e acontecimento, trata-se se uma nova construção, uma nova “versão” de um passado mediado pelo tempo presente. Sendo assim, “pela memória o passado não só vêm à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, desloca estas últimas” (idem p. 9), seja por isso que a autora volta a firmar que a memória aparece como sendo uma força subjetiva, ativa, latente, penetrante, oculta e ao mesmo tempo invasora, a memória é a temporalidade do passado no presente e do próprio presente no instante.

Para Haddad & Pereira (2997), “o homem é um ser imerso em temporalidades” (p.305), seja por isso que, pode ser afirmado que os indivíduos são seres exilados em seu próprio tempo, cujas marcas temporais associam-se com as subjetividades, com as identidades e com as memórias individuais e coletivas. Os autores mencionados enfatizam a noção de tempo subjetivo, sendo este um tempo ligado ao mundo interior dos indivíduos, ou seja, este tempo é regido pelos próprios ritmos individuais, pelas próprias sensações e impressões pessoais, que não deixa de ser um tempo qualitativo, porém não é mensurável. Este tempo é um tempo da individualidade, tempo da

particularidade, das formas pessoais de captarem o ritmo da vida e produzirem significações necessárias e representações possíveis.

Ao abordarmos algumas questões em que se posicionam as discussões da metodologia da História Oral e memória, não podemos deixar de mencionar que a memória é tanto individual como também é coletiva. Para Viana (2006), a memória individual é construída socialmente, já que os mecanismos que evocam as lembranças dos indivíduos são de origem social, sendo assim "a memória individual possui uma singularidade a partir do processo histórico de vida dos indivíduos, que a partir de sua inserção nas relações sociais realiza a evocação de lembranças" (p. 09). Por outro lado, enfatizando as concepções em que se estabelece a memória coletiva, Meihy (1996), esclarece que "mais que a soma das memórias individuais, a memória coletiva é um fenômeno construído pela força de fatores externos que circunstanciam um determinado grupo marcando sua identidade" (p.64). As postulações evidenciadas esclarecem que os indivíduos se apropriam das lembranças através de diversos mecanismos, ou seja, não somente no momento em que os processos subjetivos entram em jogo, como também através dos processos coletivos em que a memória social se estabelece afirmando posicionamentos, preferências e representações. Neste sentido questionamos: quais são os elementos constitutivos da memória individual e coletiva? A resposta para questionamentos como estes podem ser extraídos de autores como Pollak (1992) para quem, os fundamentos da memória individual "são os acontecimentos vividos pessoalmente, enquanto que os fundamentos da memória coletiva são aqueles que podem ser chamados de vividos por "tabela", acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual as pessoas se sentem pertencer" (p.210).

Diante dessas postulações, Pollak enfatiza que, muitas das razões em que a memória coletiva se afirma são possibilitadas pela continuidade temporal das lembranças, ou seja, muitas pessoas se projetam em suas particularidades de posse não somente de seus próprios processos subjetivos, mas também de posse da memória coletiva. Diante disso, o autor mencionado, esclarece que muitos indivíduos, ao falarem de suas lembranças se apossam de "acontecimentos dos quais nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que no fim é quase impossível saber se participou ou não" (p. 208). Neste sentido, essas projeções coletivas em que homens e mulheres se apossam no sentido de produzirem suas próprias identidades, são na verdade mecanismos utilizados pela memória para

viabilizar sentimentos de pertença e de identificação, por exemplo, as lutas travadas na defesa de um território podem ser rememoradas por pessoas que nem sempre participaram diretamente das situações de conflitos, mas que por legados da própria tradição, são rememorados como fatos coletivos.

Diante disso, Pollak afirma que a memória coletiva só é possível porque, "existem lugares de memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que podem ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio na individualidade ou em um tempo cronológico preciso, lugares em que a memória coletiva se afirma" (p.205). Neste sentido a memória coletiva é um fenômeno construído e que em grande parte situa-se mediado pelas formas próprias de representação da comunidade, e que tem a cultura como suporte de suas próprias manifestações. Para Peralta (2007), a "memória coletiva é o lócus de ancoragem da identidade do grupo, assegurando sua comunidade no tempo e no espaço" (p.6). Nesta forma de encarar a questão, a memória é, com efeito, parte integrante dos vários mecanismos em que os grupos produzem variadas formas de representações e de manifestações de suas identidades, tendo em vista de que a cultura – resultado direto das representações e da memória coletiva, é definida como uma grande organização de padrões simbólicos, sendo que é através desses padrões simbólicos que a experiência individual adquire significado coletivo.

Diante disso, a memória que se caracteriza como sendo social, só é possível porque diferentes passados se representam em um passado comum aos membros de um dado grupo referindo a recordações individuais, mas que são partilhados de forma comum e fornecendo bases para a construção de uma significação de âmbito coletivo, ou seja, uma identidade partilhada.

Modernidade, Identidade e Memória

As problemáticas atuais postuladas a partir dos fatores da memória e das manifestações individuais e coletivas têm evidenciado a necessidade de se conhecer os impactos decorrentes da ideia de modernidade na permanência, construção e manutenção das identidades. Neste sentido podemos compreender as diversas faces em que a modernidade vem se apresentando, não somente enquanto possibilidade de uma nova forma de encarar o real, mas enquanto agente nas diversas formas em que as culturas vêm percebendo o seu próprio tempo e seus próprios espaços. A

modernidade vem sendo caracterizada como sendo uma difusão de uma racionalidade ocidental inaugurada com o iluminismo e com as formas institucionais associadas à vida moderna, ou seja, o capitalismo, o industrialismo, as forças motrizes dos deslocamentos, a percepção da passagem do tempo, a desestruturação de sociedades pré-modernas e de formas de vidas puramente tradicionais, bem como as alterações nas formas como as pessoas concebem a si e aos outros. Entretanto é possível questionarmos: O que de fato é a modernidade? Como ela se apresenta? Quais as mudanças provocadas pelo seu advento? De que forma a Geografia pode contribuir para o entendimento da modernidade? Como a modernidade altera as formas perceptivas de tempo e espaço em sociedades tradicionais? São perguntas como estas que em grande parte suscitam discussões e não é sempre que obtemos respostas satisfatórias. O debate decorrente da modernidade tem deixado apostos um amplo conjunto de teóricos, que essencialmente vem produzindo explicações sobre a questão.

A problematização tendo como referência a modernidade tem emergido os mais diversos posicionamentos, e nesse debate, alguns chegam a enfatizar que jamais fomos modernos e que nunca atingimos tal perspectiva. Por outro lado, outros defendem a modernidade veementemente e vem produzindo conhecimentos sistemáticos sobre o tema, assim ela não só é compreendida e teorizada como é pensada e defendida. Em outro ponto da discussão estão aqueles, que de forma geral, veem na modernidade algo de atrasado e, portanto, já superado pela era pós-moderna. Diante dos mais diversos posicionamentos, tentaremos um pequeno texto onde o cerne da discussão enfatizará algumas das visões atuais sobre a questão da modernidade bem como as problemáticas postas para o pensamento geográfico e suas implicações para a manutenção das identidades em sociedades de pouca tradição tecnológica.

Visões sobre a modernidade

Autores como Latour (1994) tem afirmado que a modernidade ainda não é um fato definido, e constitui-se como sendo inviável falarmos de modernidade, pois segundo sua concepção “a modernidade jamais começou, jamais houve um mundo moderno [...] não continuamos mais a fuga três loucada dos pós – pós – pós-modernistas, não agarramos mais a vanguarda da vanguarda [...] não percebemos,

mas nunca entramos na era moderna" (Idem, 1994, p.51). De acordo com este teórico, o mundo encontra-se dividido em dois polos, ou seja, mundo natural e mundo humano, dessa forma, ele explica que nas sociedades ditas pré-modernas, o mundo natural era interligado ao mundo humano formando uma unicidade, uma visão do real que se confundia com as projeções do próprio pensamento mítico. Sendo assim, este período de unicidades somente é interrompido definitivamente a partir do surgimento do humanismo que supostamente inaugura a era moderna, uma racionalização da vida, cujas representações apontam para a separação entre o racional e o mítico. Neste sentido, Latour enfatiza que criamos um mundo justaposto, onde de um lado temos as coisas entre si e de outro, os homens entre eles, ou seja, temos a força social, o poder, o subjetivo em contraposição ao natural e ao mecanismo.

Expondo estas perspectivas, Latour afirma que não podemos ser considerados modernos simplesmente porque separamos o mundo em uma dualidade – natural e social. Em momento nenhum o humanismo pode justificar a modernidade, porque para o autor, esta é apenas uma projeção imanente dos indivíduos. Em Latour, mesmo se considerássemos a passagem do tempo como afirmativa da modernidade, ainda assim seria em vão, pois, "a passagem do tempo poder ser interpretado de diversas formas, como ciclo ou como decadência [...] como retorno ou como presença" (p. 67). Neste sentido, ele explica que o passado reside dentro de nós, mas nós não compreendemos esta implicação e dessa forma "queremos guardar tudo, datar tudo, porque pensamos ter rompido definitivamente com o passado" (p. 68). O autor não acredita na modernidade justamente porque ela é uma continuação do passado e não uma interrupção, desta forma ele radicaliza exemplificando o seguinte:

> Eu talvez use uma furadeira elétrica, mas também um martelo. A primeira tem vinte anos e o segundo milhares de anos. Eu seria um carpinteiro de contraste porque misturo gestos provenientes de tempos diferentes? Eu seria uma curiosidade antropológica? Ao contrário, mostre-me uma atividade que seja homogênea do ponto de vista do tempo moderno. Alguns dos meus genes têm 500 milhões de anos, outros 100, 000 e meus hábitos variam entre alguns dias a milhares de anos (LATOUR, 1994 p.74).

Compreendendo a extensão e a complexidade do debate, Latour não identifica um tempo denominado de moderno, pelo contrário, é incisivo em afirmar que jamais fomos modernos. Latour acredita que nossa história é como uma corda amarrada ao passado a qual estamos a desenrolar e não uma releitura desse passado no agora, com as condições interpretativas do agora. Por outro lado, se considerarmos a perspectiva dos acontecimentos como sendo esse desenrolar contínuo do passado, o

discurso sobre a história seria então o de apropriação de um tempo uno, sequente e linear e de forma geral o discurso geográfico não teria sentido, pois não haveria o que interpretar, não haveria incisões do cotidiano na produção de espaços, não haveria histórias de vidas, não haveria tempo algum.

O passado é compreendido como fator determinante para as realizações sociais, ou seja, através da apropriação desse passado no agora os seres humanos vão se apropriando do conjunto destas realizações produzidas no tempo e no espaço e se afirmando enquanto tais, enquanto portadores de identidades, entretanto "não podemos depender de um fio narrativo que se desdobre sequencialmente no tempo, de uma história em eterna acumulação que marche diretamente em frente" (Soja, 1993, p. 32), pois o tempo é uma percepção singular. A explicação para esta afirmativa vem exatamente do entendimento de que "há uma intervenção de simultaneidades que estendem nosso ponto de vista para fora, num número infinito de linhas que ligam o sujeito a um mundo inteiro de situações comparáveis, complicando o fluxo temporal dos sentidos e instaurando um curto-circuito no fabuloso desfiar de uma maldita coisa após outra" (Idem, 1993, p 32).

Giddens é outro teórico importante para a compreensão da modernidade e dos fluxos temporais, pois projetará o tempo e o espaço na teoria social crítica, e afirmará que "os sistemas sociais, portanto, são concebidos como práticas situadas, relações padronizadas (estruturas), que se reproduzem socialmente no tempo e no espaço, como história e geografia". (Idem, 1993, p.173). Neste sentido o tempo e o espaço são categorias localizadas, que advindas do passado ganham novas implicações ao contatarem o presente. Entender esta perspectiva é crucial para se referenciar a geografia como ciência que objetivamente desafia-se a si própria para compreender as especificidades humanas, pois as postulações evidenciadas pelo pensamento geográfico são aquelas que entende seres humanos como sendo do tempo e do espaço e cujas relações devem ser interpretadas no tempo e no espaço.

Retornando sobre a questão da modernidade e ampliando o debate sobre a discussão, trazemos a tona o pensamento de Rouanet (1997) para quem, existe uma possível possibilidade de estarmos presenciando uma perspectiva não apenas moderna, mas pós – moderna, entretanto, para ele o fenômeno provoca discussão, pois:

> Uns aplicam o termo exclusivamente a arquitetura, ou a literatura, ou a pintura. Outros o estendem a totalidade da esfera cultural, abrangendo também a ciência e a filosofia. Outros, enfim, aplica o termo a economia, a política, a

> sociedade em geral. Para uns o fenômeno é recente, outros o fazem remontar aos anos 50 do século passado, e para outros ele está presente em toda a história humana – cada época vive sempre, em cada momento, seu próprio pós – moderno. Alguns veem no pós – moderno um salto para frente, e outros uma fuga para o passado [...] uns sente o fenômeno como novo, outros como antigo, uns o identificam num ou noutro setor da cultura, outros como presença difusa, mas todos estariam de acordo com a seguinte afirmação: a modernidade envelheceu (ROUANET, 1997, p. 229 -230).

O autor referenciado nos apresenta um panorama sobre os campos em que o fenômeno da pós-modernidade pode ser visto e percebido, neste sentido para ele a modernidade poder ser considerado como um fato do passado e que já não mais corresponde às exigências do tempo atual. Contrapondo a esta perspectiva, podemos referenciar a fala de Giddens (1991), para quem a modernidade não é um debate encerrado, e muito menos envelheceu. Para o autor, não é suficiente inventarmos novos nomes na tentativa de explicar a desorientação instaurada e a sensação que temos em não produzir conhecimentos sistemáticos e consistentes sobre a organização social, pois, na verdade "temos que olhar para a natureza da própria modernidade a qual, por certas razões, bem específicas, tem sido insuficientemente abrangida, até agora, pelas ciências sociais." (Idem, 1991. p. 12). Fortalecendo o discurso de que ainda não é possível falar de pós-modernidade o autor evidencia que, "em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes" (Ibidem, 1991, p.13).

O debate envolvendo a modernidade e pós-modernidade ganha novos sentidos, pois para Harvey (1992) a pós-modernidade pode ser considerada um fenômeno presente, afirmando a fala de que "nas últimas duas décadas, pós-modernismo tornou-se tal campo de opiniões e forças conflitantes que já não pode ser ignorado" (Harvey, 1992, p. 45). Afirmando esta perspectiva, o autor não descarta por completo a possibilidade modernista, pelo contrário, evidencia que "há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo" (Idem, 1992, p. 111), entretanto e ao mesmo tempo, se pergunta: qual o significado do termo pós-moderno? Direcionando sua análise sobre o tema, o autor afirma que o pós-moderno pode ser considerado como sendo um estado em que estamos vivenciando, pois se trata de uma crise profunda da modernidade, onde no interior da própria modernidade estaríamos presenciando esta passagem, para ele, "pós-modernismo poder ser considerando uma condição Histórico-geográfica" (Ibidem, 1992, p. 294). Diante disso é que se torna possível compreendermos que a pós-

modernidade “não é uma colocação histórica de problemas que se supere pela crítica, e sim a condição inevitável da existência com que a humanidade lamentavelmente tem de conviver” (KURZ, 1998, p. 5). Neste sentido estamos presenciando esta condição inevitável que deve ser compreendido pela geografia.

Para Soja (1993), a Geografia ganha um caráter pós-moderno nas explicações dos fatos sociais, para isso o autor recorre a: Michel Foucault, John Berger, Henri Lefebvre entre outros que estarão no cerne de sua discussão. Em Foucault, Soja empreende um esforço arqueológico, pois sobre este personagem, ele afirma: “suas observações mais explicitas e reveladoras sobre a importância relativa do tempo e do espaço, aparecem, não em suas grandes obras e sim, de maneira quase inócua” (Idem, p. 24). Neste sentido, Soja literalmente escava em Foucault e busca nas entranhas deste autor as evidências que permitem a geografia ser afirmada em um contexto pós-moderno. São a partir de conceitos como o de heterotopias – espaços heterogêneos de localizações e relações que podemos compreender que existe um elo entre o espaço, o saber e o poder. Para Soja, Foucault, concentrou a atenção em outras espacialidades da vida social, o que ele chama de “espaço externo”, ou seja, o espaço efetivamente vivido e socialmente produzido, dos locais e das relações entre eles.

Evidenciando a profundidade da questão, Soja não limita seu discurso a Foucault, e passa a demonstrar em Berger “o reconhecimento de uma profunda reestruturação da vida contemporânea, induzida pela crise, que resulta em modificações nas aparências das coisas” (SOJA, 1993, p. 32). Nesta forma de compreender a problemática, Soja evidencia que a grande contribuição de Berger foi justamente entender que “é o tempo e não o espaço que nos oculta às consequências” (ibidem, 1993, p. 33), mas que consequências? Justamente as consequências de se depender de um fio narrativo que se desdobra sequencialmente no tempo, pois em Berger, o que existe são as simultaneidades dos acontecimentos, a extensão e as possibilidades oferecidas por ele. Seguindo a discussão, o autor também não deixa de evidenciar a importância do pensamento marxista para compreender a localização das geografias pós-modernas como possibilidades explicativas das realidades vividas pela sociedade atual, para isso faz referência a Lefebvre e assim explica:

> Sugiro que este personagem, talvez o mais conhecido e mais mal interpretado dentre as grandes figuras do marxismo do século XX, foi, acima de tudo e de todos, a origem da geografia humana crítica pós – moderna, a fonte primordial do ataque ao historicismo e da reafirmação do espaço social na teoria crítica.

(Idem, 1993, p. 54)

Para Soja em Lefebvre, é possível ser extraído algo de essencial para se compreender as espacializações, pois nele, surge a ideia de vida cotidiana como fonte interpretativa geográfica que por sua vez, ganha novas dimensões, justamente por possibilitar a sobrevivência dos legados da tradição, da manifestação diária das diversas formas de representação que se perpetua com êxito.

Diante do que já expomos, fica claro que as condições interpretativas dos lugares, passam pela questão e pelas implicações da modernidade, tendo em vista de que não existem lugares isolados. Os lugares sentem mudanças que é preciso ser compreendidos, tendo em vista que “os vetores modernizadores se caracterizam, de um lado, pelo alto grau com que incorporam o novo no espaço e, de outro, porque essa carga de novidade é globalizada” (SILVEIRA, 1996, p. 27). Compreendendo as ocorrências do processo modernizador, o espaço é menos organizado pelo princípio da cooperação e mais pelo princípio da competitividade e, por conseguinte, se multiplicam o número e variedade dos sistemas de objetos incorporados a esses lugares.

Modernização e Populações Tradicionais

A modernização tem algo de impactante, pois ela é justamente percebida através dos lugares e dessa forma adquire um viés globalizador. Para Santos M., (2004), o processo de globalização, proporciona uma percepção de um mundo em fluidez, da vertigem da velocidade, das frequências dos deslocamentos e de certa forma da banalidade do movimento. Compreendendo esta perspectiva, podemos exemplificar apenas como objeto de análise, determinadas situações que eventualmente pode ocorrer em sociedades de pouca tradição tecnológica. Por exemplo, as situações vivenciadas entre os indígenas Gavião, onde acostumados a cultivar certas plantas de forma simples e apenas com os conhecimentos tradicionais foram arremessadas, a cultivar uma lavoura de monocultura em escala comercial. A mudança de estrutura ocorrida nesse processo, evidência que o manejo tradicional, forma de domínio empírico das condições de sobrevivências por populações de tecnologias não intensivas, acabaram adentrando a um processo de mudança e de substituição por extensões arrojadas de cultivos no sentido de propiciar o

desenvolvimento. Diante de tal situação, podemos nos questionar, quais as mudanças de percepção de tempo e espaço estão embutidas em eventos dessa natureza?

A proposta dessa exemplificação permite também a compreensão do processo de mercantilização da matéria, ou seja, uma das trajetórias mais intensivas da modernidade é justamente produzir e evidenciar o valor de troca como fluxo capitalista. Seja por isso que não deixamos de olhar para a floresta ou mesmo para as formas tradicionais de existências – índios, seringueiros, quilombolas, ribeirinhos se não pela ótica do capital[15]. Neste sentido, as propostas advindas da ideia de sustentabilidade, ou os conceitos perpetuados por uma concepção de estoque de natureza, mesmo que objetive assegurar a existência, ates de mais nada, pode estar representando uma possibilidade de assegurar não somente o capital, mas as condições de vidas promovidas pela modernidade.

Nesse sentido, podemos compreender a fala de Santos M., para quem as mudanças de paradigmas provocam “um conflito que se agrava entre o espaço local, espaço vivido por todos os vizinhos, e um espaço global, habitado por um progresso racionalizador e um conteúdo ideológico de ordem distinta e que chega a cada lugar com objetivos e normas estabelecido para servi-los” (2005, p. 143). Este conflito nada mais é do que o contraste entre a forma de pensar das sociedades modernas e capitalistas em relação às formas das sociedades que não adentraram de forma sistemática ou por completo a sociedade globalizada, ou seja, as sociedades que não objetivaram uma experiência plena com a modernidade. Compreendendo estas questões imanentes no debate, é possível afirmarmos que a modernização não é igual para todos e muito menos é difundida de forma homogênea. Referenciando novamente nosso exemplo sobre os processos produtivos, é possível ser compreendido que os modos de produção da sociedade global são desenvolvidos para atender a uma lógica de mercado e pode ser qualificado em uma perspectiva *macro* em contraposição a uma perspectiva *micro*. Neste sentido, a implantação de modelos *macros* advindas de processos modernizadores em sociedades que se originam de modelos *micros,* podem provocar mudanças substanciais, ou seja, “os modos de vida produzidos pela modernidade desvencilham todos os tipos tradicionais de ordem social de uma maneira que não tem precedente” (GIDDENS, 1991, p.14).

[15] A este respeito, ler o texto: os propósitos da conservação ambiental. Revista GEOUSP/ FFLCH, São Paulo, n 3. P. 91-100, 1998.

Nessa forma de compreender, discutir a modernidade torna-se importante, pois, “a experiência da modernidade capta uma ampla mescla de sensibilidades, que reflete os sentidos específicos e mutáveis das três dimensões mais básicas e formadoras da existência humana: o espaço, o tempo e o ser” (SOJA, 1993, p.34). Neste sentido, a concepção de espaço e tempo, bem como, a afirmação das identidades em sociedades de pouca tradição tecnológica, é marcada por experiências localizadas e vivências cotidianas, ou seja, nessas sociedades “a concepção de tempo e espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que serve a reprodução da vida” (HARVEY, 1999, p. 189). Desta forma, “o espaço é percebido e sentido pelos humanos em função de suas necessidades” (DOLLFUS, 1991, p. 52). Esta afirmativa justifica o entendimento de que com a implantação de elementos externos, advindos de um processo racionalizador de ordem global as pessoas começam a reagir de forma diferente do ponto de vista de suas tradições culturais, pois, a experiência de tempo e espaço começa a serem captadas de outras formas, haja vista que esta condição de percepção é derivada das práticas materiais presentes nas experiências localizadas das pessoas.

Seguindo o pensamento de Giddens (1991), é possível compreendermos que a modernidade produz um caráter expansivo que oferecem consequências nas localidades, pois em relação às sociedades de pouca tradição tecnológica, por exemplo:

> Espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela *presença* – por atividades localizadas. O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo, fomentando relações entre outros *ausentes,* localmente distantes de qualquer interação dada ou interações face a face. [...] os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influência sociais bem distantes dele (Idem, 1991, p. 27).

Neste sentido, ao evidenciarmos a diferença de lógicas produtivas entre sociedades tradicionais e globalizadas não está em saber até que pondo a introdução da agricultura para fins comerciais, constitui-se como sendo uma proposta válida ou não para as populações que são caracterizadas como não pertencente de forma ampla a comunidade de intensa tradição tecnológica, e sim, exemplificar uma situação onde se oportuniza compreender, quais as consequências em termos de percepção espacial e temporal podem ser adquiridas nas localidades com o advento de novas perspectivas de sobrevivência. Esta forma de pensar, deriva do entendimento de que:

> A modernidade é um processo de reestruturação societária, periodicamente acelerada para produzir uma recomposição significativa do espaço – tempo – ser em suas formas concretas, uma mudança da natureza e da experiência da modernidade que decorre, primordialmente, da dinâmica histórica e geográfica dos modos de produção (SOJA, 1993, p.37).

Nesta forma de entender, as reestruturações societárias são mecanismos incontestáveis que se utilizam de novas perspectivas no sentido de promover a modernização, por exemplo, a agricultura em escala comercial surge juntamente com uma gama de possibilidades jamais existentes para as sociedades que não experienciaram de forma plena a modernidade. A partir desse fato, é introduzido nos territórios o controle e utilização de mecanismos tecnológicos que até então eram desconhecidos, como por exemplo, a fertilização do solo, a utilização de agrotóxicos - inseticidas pesticidas e também o trabalho mecanizado com instrumentos modernos e ferramentas de alto desempenho técnico. É justamente aí que surge a afirmativa de que a "modernização ocorre por efeito de introdução de inovações, através de tecnologias, ocorrendo à produção de formas novas, que significam a produção" (Silva, 1986, p.119).

Nesta forma de entender a questão, as sociedades de pequena escala, podem estar sendo incorporadas pela sociedade nacional capitalista, e independentemente e passam a compreender que o capitalismo é:

> Um modelo de produção revolucionário em que as práticas e processos materiais de produção social se encontram em permanente mudança, segue-se que tanto as qualidades objetivas como os significados do tempo e do espaço também se modificam. Por outro lado, se o avanço do conhecimento (científicos, técnico, administrativo, burocrático racional) é vital para o progresso da produção e do consumo capitalista, as mudanças do aparato conceitual (incluindo a representação do espaço e do tempo) podem ter consequências materiais para a organização da vida diária (HARVEY, 1999, p. 189 -190).

Com a chegada destes elementos, há uma nova configuração em termos de percepção de espaço e de tempo. As relações entre a sociedade de pouca tecnologia e a nacional envolvente se intensificam, pois, as produções dessas localidades são escoadas para a sociedade nacional que abre um universo distante e desconhecido. O lucro permite a compra de materiais e objetos até então não utilizados por estas sociedades. O tempo de plantar e colher são transformados em outro tempo, ou seja, é reduzido com a utilização de tecnologias. Os espaços cultiváveis são transformados em extensões homogêneas, ou seja, a agricultura de consócio que de antemão atendia as necessidades familiar é transformada em monoculturas com interesses na absorção do mercado.

É neste sentido que Harvey (1999) afirma que as mudanças no aparato conceitual, bem como, na forma da produção têm consequências para a organização da vida diária, afirmando que “a progressiva monetarização da vida social transforma as qualidades do tempo e do espaço. A definição de um tempo e um lugar para tudo muda necessariamente, formando uma nova estrutura de promoção de novos tipos de relações sociais” (Idem, 1999, p. 2008). Desta forma “a modernização põe-se então, como diferença fracionária de formas, que implicam mudanças de ritmos no fazer-se espaço” (SILVA, 1986, p.124)

Compreendendo esta perspectiva, é possível falarmos de processos diferenciados de percepção do espaço e do tempo, ou seja, a existência de uma lógica contrastiva entre os modos de pensar o tempo e o espaço das sociedades de restritas tradições tecnológicas e os modos de pensar das sociedades de intensivas tradições tecnológicas. As introduções dos adventos externos no âmbito das sociedades de pouca tradição técnica geram sérias consequências, pois tem o poder de produzir alterações nas percepções do espaço e consequentemente a produção de novos arranjos em termos de configurações locais, percepção do tempo, significações culturais entre outros. Compreendendo as prerrogativas anteriormente postas, podemos concordar com a fala de que:

> O que faz com que as temporalidades mudem não é uma alteração do tempo em si mesmo, mas sim aquilo com o qual o tempo é categoria da existência. Ou seja, os entes modificam-se, movimentam-se, metamorfoseiam-se, então em constante processo porque seguem existindo (MARTINS, 2007, p. 41 – 42)

Esta forma de compreender as mudanças de temporalidade é extremamente importante, pois há embutido nesse discurso justamente o reconhecimento do tempo como categoria da existência. Seja por isso que a experiência do tempo e do espaço é percebida através dos mecanismos simbólicos disponíveis, tendo em vista de que estamos experimentando o tempo e o espaço com aquilo que existe em nós como recurso único de compressão dessa experiência, ou seja, os mecanismos de nossa percepção. Compreender esta questão é crucial, porque nossa percepção depende dos dados existentes, os quais nos fazem entrar em fluxo com o mundo vivenciando – modernizado, não modernizado, pós-modernizado.

Exposto estes conceitos, podemos falar que as percepções dinâmicas do tempo e espaço são fatores que indicam a essência do desenvolvimento das sociedades. As culturas de poucas tradições tecnológicas, por exemplo, são fortemente instaladas a

partir dos conhecimentos e vivencias local e “cuja ardem e o cotidiano, e seus parâmetros são a Co presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização com base na contiguidade” (SANTOS M., 2004, p. 338). Estes fatores indicam que tipo de sociedade e as formas perceptivas de tempo e espaço se adquirem nela.

Esta forma de compreender as sociedades tradicionais é importante, pois são a partir destas perspectivas que podemos contrastar com as características das sociedades globais, ou seja, de ordem expansiva e homogeneizadora, que tem como finalidade utilizar os mecanismos “de hibridização e processos de subsunção das diferentes identidades culturais próprias ao movimento de expansão da cultura homogênea” (FILHO, 2004, p. 14).

Diante do que já mencionamos, esclarecemos que a proposta deste texto foi evidenciar nosso primeiro contato com o tema de estudo através de nossa participação como bolsista em iniciação científica no ano de 2005, sendo que através do estudo intitulado, “didática etnoambiental: aprendendo e ensinando sustentabilidade na maloca”, fomos tecendo juntamente os moradores e moradoras indígenas da Etnia gavião na aldeia Ikolen, os fundamentos para chegarmos a este estudo

Evidenciamos também, a fundamentação metodológica do estudo, compreendendo a utilização da História Oral, bem como algumas das discussões que se estabelece a partir da conceituação de representação, memória e identidade. Diante disso, postulamos vários questionamentos e delimitações sobre o conceito de modernidade e sua consequente implicação para o pensamento geográfico, bem como para a alteração das formas perceptivas de tempo e espaço no âmbito de sociedades de pouca tradição tecnológica. Passamos agora a utilização desses conceitos na produção da História Oral,

A pesquisa

A escolha de utilização da História Oral em pesquisas no âmbito de etnias indígenas deve rigorosamente passar por análises prévias no próprio campo de estudo sobre a sua viabilidade. Quem entrevistar? Quais os pontos a serem abordados? O que priorizar? Como formatar os resultados? Como interpretar os

dados? Foram perguntas como estas que permearam nossa pesquisa e pelas quais descreveremos aos leitores.

No caso específico da etnia indígena Gavião, não foi possível perder de vista as limitações em termos de comunicação impostas pelo domínio da língua portuguesa pelos indígenas, já que grande parte da etnia possui limitações com referência ao uso da língua não indígena. Foram a partir de observações como estas que tivemos que eleger nossos colaboradores. A primeira opção pensada seria a busca de um tradutor para que pudéssemos empreender um estudo com alguns indígenas que não dominavam de forma plena a língua portuguesa, entretanto chegamos à conclusão que para a proposta metodológica em História Oral que elegemos, perderíamos muito em termos de significado das narrativas, pois existe um distanciamento entre a estrutura linguística Tupi-Mondé – língua tradicional indígena Gavião e a língua portuguesa. Diante dessa situação, observamos que poderíamos perder muitas informações importantes para cumprir os objetivos de nossa pesquisa, já que nem sempre a tradução corresponde ao significado real daquilo que o locutor quer transmitir, o que nos fez preferir entrevistar pessoas da etnia que pudesse sem a ajuda de tradutores expressarem em língua portuguesa visões sobre suas culturas e dos processos de transformações pelas quais vivenciaram/vivenciam a partir do contato com os não indígenas.

Nosso colaborador Zacarias, por exemplo, foi fundamental para o recolhimento de dados, já que se trata de um indígena que possui o domínio pleno da língua portuguesa e consegue promover narrativas em tempo longo em uma língua diferente da Tupi – Mondé, situações próximas dos outros colaboradores e da colaboradora Matilde que possui um repertório amplo em língua portuguesa. De posse de gravadores digitais, o que permitiu otimizar o tempo das transcrições, as entrevistas que deram base para a produção da História Oral foram feitas nas próprias aldeias em que os indígenas moram. Buscamos priorizar as entrevistas feitas nas casas de nossos colaboradores, no caso de Zacarias, por exemplo, por sugestão do próprio colaborador nos afastamos de sua casa até uma árvore sombreada em que o sujeito se sentiu livre para falar se suas experiências. Tal situação deve ser observada pelos praticantes em História Oral, sendo que as entrevistas feitas distantes dos lugares de origem dos atores, podem incorrer em perda de dados e significados já que grande parte dos sujeitos ao entrarem em contato direto com as suas paisagens, alimentam

suas lembranças com fatos ocorridos no passado, ressignificando as paisagens a partir daquele dado instante.

Na primeira entrevista feitas com os colaboradores, deixei-os livres para falar de suas vidas sem incorrer em perguntas precisas. Os sujeitos foram falando sobre suas vivências, sendo que utilizamos recursos de estímulos, ou seja, inferindo perguntas sobre o próprio discurso do colaborador, tais como: *você pode detalhar aquilo que falou? Como foi que aconteceu? Fale mais sobre aquilo?* Priorizamos no primeiro momento algumas perguntas que possibilitavam ao colaborador falar de uma ordem temporal e histórica que viveu o que diferiu do segundo momento da pesquisa quando privilegiamos perguntas de ordem subjetiva tais como: *você se sentiu constrangido com esta situação? O que isso mudou em sua vida? Como você percebia isso antes? Como você percebe agora?* Diante disso fizemos dois momentos de entrevistas, na primeira o colaborador ficou livre para falar e no segundo fomos objetivos com referência a nossa pesquisa. A organização dos dados nas entrevistas procurou manter a estrutura temporal do narrador, entretanto em algumas partes houve interferência do pesquisador, no sentido de possibilitar melhorar a análise das entrevistas. No caso de Zacarias, foram feitas três entrevistas, a primeira e a segunda seguindo os passos pelos quais já evidenciamos, porém a terceira foi solicitada pelo próprio colaborador que sentiu necessidade que acrescentar mais dados as suas narrativas.

Em História Oral o pesquisador deve se atentar a este fato, sendo que em muitos casos o próprio colaborador sente a falta de dados explicativos que melhore a narrativa e busca acrescentar dados que julga necessário para complementar as primeiras versões do texto oral. Após a coleta do material, bem como da formatação da estrutura da entrevista, passamos para a base interpretativa, tendo em mente de que não se tratava apenas de “um quadro teórico – metodológico” tendo como base a inserção em Geografia de nossa visão, mas a possibilidade de ter “os textos vivos dos entrevistados” (CALDAS, 2006, p. 2).

As interpretações das entrevistas foram organizadas no sentido de buscar manter a estrutura temporal não apenas das entrevistas, mas oferecer suporte para o entendimento das tradições e identidade dessa etnia. Diante disso, buscamos uma análise em que ficassem evidentes as concepções indígenas sobre o mundo tradicional e de como estas proposições vem sofrendo profundas alterações ao longo do período de contato com os não indígenas.

CAPÍTULO 3 - NOTAS SOBRE O CADERNO DE CAMPO

03 de outubro de 2008

Já marcavam onze horas da manhã quando cheguei à cidade de Ji-Paraná, extremamente ansioso, esperava impacientemente às cinco horas da tarde, pois haveria em um hotel da cidade um encontro onde estaria grande parte dos professores indígenas da etnia Gavião e conforme sugestão da Secretaria Estadual de Educação – SEDUC através do núcleo de educação indígena, eu teria, durante a reunião, uma oportunidade para falar com os professores indígenas sobre o projeto de pesquisa de mestrado.

A reunião em fim começou, no pequeno auditório do hotel, aproximadamente 30 a 40 pessoas, incluindo professores das etnias Arara e Gavião que se faziam presentes. O lugar abafado impedia qualquer concentração, a menos que nos esforçássemos para isso, à reunião era destinada a promover esclarecimentos sobre o projeto (nova cartografia social da Amazônia).

Logo chegou o momento em que eu poderia falar com os professores, e assim comecei a explicar a natureza do projeto, os objetivos, bem como os propósitos que caracterizavam a questão. Os indígenas são extremamente atenciosos, e logo pediram uma cópia do projeto. Repentinamente começam a ler a proposta de estudo, Zacarias, professor indígena da etnia Gavião, começou a fazer alguns questionamentos, entre esses estava um que me surpreendeu pelo caráter incisivo e contundente com que me interrogou dizendo: o que nós indígenas vamos ganhar com este projeto? Porque você quer pesquisar isto? Por que veja bem, continuou o professor: há muita gente que vem as nossas aldeias e diz que estão fazendo pesquisa, depois vão embora e não traz nada para os indígenas. O questionamento do professor me surpreendeu naquele momento, muito embora tivesse as minhas argumentações sobre a importância de se compreender o lugar e alguns aspectos da identidade indígena, fiquei impressionado com a pergunta. Sabia que tal estudo constituía-se de fundamental importância, tanto para os indígenas que potencializariam melhores entendimentos sobre as transformações dos seus lugares, como para nós não indígenas, que teríamos acesso aos saberes e formas próprias de pensar o espaço dessa etnia, entretanto compreendi que se tratava de um processo histórico em que a sociedade não indígena adentra os espaços indígenas com

interesses e propostas próprias, essa conclusão ficou evidente no momento em que o professor me disse: qualquer dia quero fazer uma entrevista com você.

Alguns instantes se passaram e conversando na língua tradicional da etnia (Tupi – Mondé), Zacarias parecia que explicava para os outros professores presente as situações impostas pelo projeto. Depois de aproximadamente quinze minutos Zacarias retorna a falar em português, e então me diz que os professores, bem como sua comunidade se sente feliz em me receber e tão logo me convidada para visitar sua aldeia. Minutos depois começa a falar de algo que me chamou a atenção. Zacarias dizia que, um ano antes, trouxe seus filhos para estudar na cidade, isso ocorreu porque pensava que na cidade seus filhos iriam aprender mais que em sua aldeia. Disse que queria que seus filhos obtivessem acesso aos saberes dos “brancos”, e que pudesse retornar a aldeia com os conhecimentos adquiridos da escola dos “brancos”, pouco tempo depois resolveu visitar a escola da cidade, onde seus filhos estavam estudando. Disse que ao chegar à escola ficou extremamente surpreso, pois para ele havia uma grande bagunça, crianças correndo de lá para cá em alvoroço, professores gritando com os alunos, e então resolveu que não poderia deixar seus filhos estudando naquela escola. O professor enfatizou que a escola era bem diferente da escola de sua aldeia, já que lá, os alunos não gritavam, só estudavam.

30 de dezembro de 2008.

O dia estava chuvoso quando recebi o telefonema para me dirigir a secretaria de educação indígena de Ji-Paraná, onde Zacarias estava me aguardando para retomarmos a conversa sobre as visitas que faria as aldeias indígenas Gavião. Tão logo me dirigi para a secretaria e novamente tive que explicar o projeto minuciosamente. Zacarias me fez novamente o convite que aceitei imediatamente, ficamos combinados de irmos para a Terra Indígena Igarapé Lourdes no dia nove de Dezembro, Zacarias disse que me levaria em um lugar em que poucas pessoas tinham acesso, tratava-se de uma grande pedra onde teria surgido o povo indígena Gavião. Zacarias enfatizou que em tempos antigos, todas as pessoas moravam dentro da grande pedra, entretanto os pássaros de bico duro começaram a fura a pedra, bicavam sem parar até que romperam e formaram um buraco na pedra. Por este buraco os humanos iam saindo, se o buraco fosse feito por uma arara, as pessoas que saiam iam ser araras, se o buraco fosse feito por um Gavião, as pessoas que

saiam iriam se tornar Gavião. Mediante a história, Zacarias me convida para irmos à Grande pedra. Esperei ansiosamente para o dia nove, entretanto os imprevistos de cronograma acontecem, assim recebi uma ligação no dia sete, para que estivesse pronto no dia oito de janeiro, pois iríamos descer cedo para as aldeias Gavião.

08 de janeiro de 2009

As sete horas eu já estava na Secretaria de Educação Indígena, esperando para descermos as aldeias indígenas Gavião. Alguns minutos depois Zezão, o motorista que nos levaria até as aldeias chega com a caminhonete, coloco então minha bolsa na carroceria do carro e começamos nossa viagem. O motorista me explicou que possivelmente teríamos que passar pela aldeia indígena Arara, situação que ocorreu. Adentramos a uma estrada de terra a aproximadamente 30 km da cidade de Ji-Paraná, a chuva fina tornava o trânsito pela estrada ainda mais complexa, o carro rodopiava para lá e para cá, andamos por cerca de uma hora e de longe, foi possível avistar a aldeia Arara. Não andamos muito e logo nos amedrontamos diante de uma ponte feita de toras de madeira serradas pelo meio, toras essas que se encontravam suspensas sob o rio.

As galinhas corriam no pátio da aldeia de lá para cá em um alvoroço total, batiam as asas e cacarejam como se estivessem anunciando a presença de intrusos, talvez as aves não estivessem acostumadas com o barulho do carro. Em resposta ao que veem, resta-lhes apenas apelar para o que mais sabem fazer, bater asas e cacarejar. Embora nossa demora ali tenha sido breve, nos impressionamos com o lugar.

As casas são bastante típicas - algo em torno de uns 25 m², coberta de palhas trançadas e cercadas de madeira que provavelmente são serradas pelos índios, que utilizam um motor-serra afim de facilitar o seu trabalho. No interior das casas, observo que os pisos são na grande maioria de terra batida, o que representa uma forma singular de habitação. Os objetos domésticos como panelas e outras vasilhas, ficam pendurados na parede, há uma mesa de madeira instalada ao lado de fora de uma das casas e parece servir de suporte para preparar alguma caça ou outros alimentos. Em volta das casas, vários pés de mangas produzem frutos e fazem sombra que atenua os raios do sol, que insistentemente nos tocam, lembrando o calor excessivo.

Quanto aos índios que estavam ali, todos conversam em sua língua materna, o Tupi – Ramarama. A língua portuguesa, parece servir apenas para diálogos com não índios.

Não demorou muito e logo observamos um macaco em uma árvore ao fundo de uma das casas. Mesmo amarrado o animal pula os galhos, e tem seus movimentos limitados devido ao tamanho da corda, que em determinado momento enrola-se por entre a árvore, fazendo o animal se debater. Esse bicho, que ao olhar de um não índio pode ser selvagem, aqui adquire caráter doméstico e transforma-se em um dócil animal de estimação. Talvez sirva mais de diversão. As crianças parecem adorarem a presença do

bicho, elas sempre estão por perto. Não demorou muito e despedimos de todos os que estavam presentes na aldeia, tão logo retiramo-nos.

Continuamos nossa viagem, agora em direção à aldeia Ikolen da etnia Gavião e de novo estamos sujeitos às intempéries do clima e das más condições da estrada. Depois de uma viagem que para nós parecia ser por caminhos quase incertos, curvas daqui, buracos dali, ziguezague de lá, acabamos por ficarmos atordoados com as oscilações e as curvas excessivas. Cerca de duas horas depois chegamos ao nosso destino.

A aldeia Ikolen

Adentramos a aldeia por um caminho estreito de cerca de quinhentos metros. A passagem de pessoas e carros pelo local, fez surgir um corredor de capim que divide a pequena estrada em dois filetes de terra. Logo à frente, do lado esquerdo do caminho que estávamos seguindo, contemplamos a presença de pelo menos sete a oito casas tradicionais.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 3 - Caminho de acesso a aldeia Ikolen

As casas tradicionais são umas misturas de tábuas serradas pelos próprios índios com materiais encontrados livremente na floresta. As coberturas de palhas, próprias de casas típicas da cultura indígena são amplamente utilizadas. Algumas casas são erguidas do chão, aproximadamente dois palmos, outras não são suspensas e foram construídas com as paredes diretamente ligadas na terra. Sobre as coberturas, os índios colocam uma folha sobreposta à outras, amarradas com cipó, folhas essas que são sustentadas por meio de varas dispostas paralelamente a fim de criar uma maior segurança na cobertura. A cobertura exibi uma arquitetura tradicional, que se revela exuberante de cor amarela. De acordo com a luminosidade, a palhas de coqueiros parecem transitar entre o amarelo claro e amarelo ocre.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 4 - Maloca tradicional da etnia Gavião

Do lado esquerdo, há um campo de futebol, onde os habitantes da aldeia se reúnem para uma tradicional *pelada* – nome popular de uma partida de futebol, no final da tarde. Neste mesmo lado, há também uma casa que contrasta com o restante da aldeia, trata-se de uma construção colonial recente, em cor branca, coberta de telhas de barro, com uma área ao redor. A casa pertence a FUNAI – Fundação Nacional do Índio é nesta casa que ficamos nos dias em que estivemos na comunidade.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 5 - Arquitetura de casas construídas a partir do contato dos indígenas com os seringueiros

Ao fundo da casa, está um pasto muito verde, isso indica que criam gado. A parte oeste da casa é privilegiada com a presença de uma grande quantidade de pedras: grandes, pequenas, médias, claras, escuras.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 6 - Pasto para a criação de gado e aos fundos, reflorestamentos a partir de árvores de Teca. (Tecnoma-Grandis).

Ao lado direito está um pequeno centro de atendimento da FUNAI, trata-se de uma construção bem pequena, algo em torno de uns 20 m², logo fui informado que se trata de um posto de saúde, sob a responsabilidade da FUNASA – Fundação Nacional de Saúde. Uma porta grande possibilita acesso ao local, que acomoda uma escrivaninha e outros materiais e objetos que acabamos por ignorar.

O restante do lugar nos impressionou, uns cem metros depois da casa de apoio da FUNAI, estão às construções de alguns barracões de palhas - são construções

feitas com alguns paus roliços enterrados no chão, com uma altura em torno de 2,5m, sem paredes ao redor. Esse local indica servir para rituais e comemorações festivas na aldeia, bem como, local de armação de redes, uma espécie de acampamento a fim de abrigar os habitantes de outras comunidades que, eventualmente aparecem para festividades locais.

Nas proximidades há um lago de águas turvas, que acrescenta ao cenário uma beleza singular. Trata-se de uma represa, um criadouro de peixe implementado pela EMATER. As vegetações típicas de regiões alagadas crescem ao seu redor, o capim alto joga seus ramos para as águas do lago, parecendo nos indicar que ali, sua existência é certa. Alguns sacos de mandiocas estão imersos nas águas, ao que nos disseram que esses sacos, ficam ali por dias seguidos. Essa mandioca será utilizada na produção da macaloba, uma bebida indígena que pode conter ou não teor alcoólico, dependendo do tempo de fermentação. A fabricação dessa bebida é uma prática tradicional que atravessa gerações, revelando aspectos da identidade cultural dessa etnia.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 7 - Lago para a criação de peixes

Fomos informados que a aldeia Ikolen está situada em uma área de pasto, o que foi possível comprovar sem muito esforço. Antigamente o espaço da atual aldeia era habitado por antigos invasores da terra indígena, o estabelecimento da comunidade indígena naquele local indicava uma estratégia para que a terra não fosse mais uma vez ocupada pelos fazendeiros e madeireiros da região, que utilizavam o lugar para a extração ilegal de madeira ou para transformação em pastagem, a fim de criarem gados. Relatórios produzidos na década de oitenta, dão conta de que, a etnia Gavião sofreu e vem sofrendo grandes impactos.

Um dos motivos determinantes para que houvesse o surgimento de impactos das mais variadas ordem no âmbito da aldeia, é o surgimento da construção da estrada que corta a Terra Indígena Igarapé Lourdes. Além disso, existem outros fatores que determinam a ocorrência de impactos, como por exemplo, a proximidade da aldeia de um dos maiores centros urbanos do Estado de Rondônia já que a cidade de Ji-Paraná está localizada a aproximadamente 40 km da reserva indígena.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 8 - Linha 84/ estrada interestadual que liga Rondônia ao Matogrosso e atravessa a reserva indígena Igarapé Lourdes

Não demora muito e o professor indígena Zacarias vem nos receber, começa a nos falar da vida na aldeia, e sobre a visita que faríamos no dia seguinte a aldeia Castanheira. O professor explicou como era a matemática indígena antes do contato com os brancos. Nos tempos antigos, quando iria acontecer uma festa em uma das aldeias e essas eram longe uma das outras, os índios combinavam entre eles que amarrariam a mesma quantidade de folhas de palha de coqueiro. A cada dia que passavam, retiravam-se uma palha, até chegar no dia marcado, dessa forma poder-se-ia prever a data em que iria acontecer a festa.

Já a contagem do mês, isto é o calendário, segundo o professor, eram realizadas através das fases da lua. A cada fase que passavam, correspondia a uma quantidade de dias, portanto, um conjunto de fases correspondia a um mês.

Fig. 9

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 10

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 11

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Coleta de batatas para consumo e sementes para confecção de artesanatos tradicionais indígena

Outro ponto importante foi a fala sobre o processo extrativista na aldeia, onde os índios buscavam uma forma de sustentabilidade. O principal produto coletado era a castanha e dela retirava-se o óleo, bem como amassa para fazer uma espécie de pamonha de castanha, misturada com pimenta. Esse tipo de massa poderia ser conservado por até dois anos.

A “GELADEIRA INDÍGENA”

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

12 – Desenho de espaço destinado a desidratação de alimentos

A explicação para se conservar alimentos, por períodos prolongados estava na utilização de uma espécie de “geladeira indígena”. Era uma espécie de pequena

cabana tecida de palha, embaixo colocavam-se brasas a fim de aquecer os alimentos, o objetivo era desidratá-los, conservando-o por um longo período.

O professor nos contava que seu pai havia feito um relato, que há muito tempo atrás, quando os índios viviam em rivalidade, em uma determinada ocasião, um índio havia *flechado* outro índio rival, mas quando o que sofreu o ataque cicatrizou suas feridas, foi em busca de seu agressor mais que depressa e sem medo o matou. Em seguida comeu sua carne, não sem antes tê-la assado. Segundo o professor, os índios de sua etnia, não são canibais, esse episódio só aconteceu porque o índio em questão estava com muita raiva por ter sido flechado pelo seu rival.

O professor explicou ainda, que o momento de atacar outros índios eram sempre as três horas da manhã. Entretanto os que iriam sofrer o ataque, embora soubessem do horário, ficavam como que, paralisados. Os guerreiros rivais antes de atacar o grupo rival, costumavam imitar todos os sons dos animais que conheciam. A justificativa para se compreender a razão que evitava a fuga das vítimas, talvez se devesse ao fato do encantamento provocado por aqueles sons vindos da floresta.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 13 - Arco e flecha tradicional indígena Gavião

De acordo com o professor, os índios viajavam acompanhados da mulher e filhos, com um único detalhe: a mulher é que levava os filhos no ombro, pois o índio deveria ficar livre para movimentar apenas o arco e as flechas afim de defender-se de eventuais ataques. Caso o ataque de fato sucedesse, diante do pavor e do medo, vendo seus inimigos virem ao seu encontro, o casal que tinha mais de um filho pequeno, acabavam por sacrificar um deles, para que se pudessem fugir com maior rapidez.

O genocídio não é uma prática da etnia Gavião, entretanto quando isso acontecia era por necessidade, se um dos filhos não fosse sacrificado, certamente todos morreriam. Acredito o genocídio nessa situação, se dava com muita dor, pois qual a mãe que opta por um filho em detrimento de outro, posso acreditar que independente da situação, ou período histórico, essa escolha é sempre difícil, os critérios para que um viva e outro seja morto por mais que possamos especular, são segredos do íntimo humano.

As cinco horas da tarde Zacarias aparece na casa de apoio da FUNAI para me buscar a fim de irmos à aldeia Castanheira, fico ansioso para entrevistá-lo, logo Zacarias me sugere que seria bom conhecer primeiro a vida na comunidade e só depois pararmos para conversar. A aldeia Castanheira é formada pelos parentes de Zacarias, as casas são bastante tradicionais, cobertas de palhas e cercadas de paxiúba, entretanto existem casas feitas a partir dos materiais e arquitetura dos "brancos".

A noite logo chega, e sou convidado para sentar junto a vários indígenas que estão ao redor de uma fogueira.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 14. Fogueira onde ao redor os indígenas falam sobre os mitos, tradições e costumes da etnia Gavião.

Os indígenas logo começam a falar na língua tradicional, Zacarias me informa que estão rememorando a história da etnia. O morador indígena por nome Roberto, diz que se lembra do tempo em que sua mão fazia uma panela grande, e que nesta panela cozinhava mandioca com carne de animais de caça tradicional da etnia, e que

depois do contato com os “brancos” nunca mais comeu daquele cosido, pois são poucas as comidas tradicionais feitas na aldeia.

9 de janeiro de 2009

Levanto bem cedo e espero Zacarias para irmos até a roça de milho do indígena Roberto. Logo Zacarias aparece e então seguimos para a roça.

A roça fica situada no meio da mata, em uma região montanhosa, Roberto me diz que a escolha do local é devido a análise da terra, Roberto não soube me explicar que tipo de análise ele faz, mas sabe que a terra é boa pela cor. Caminhamos por entre a floresta cerca de trinta minutos, e logo encontramos várias mulheres que vinha da oca com seus paneiros cheios de milho. Durante a caminhada os indígenas foram me falando do lugar e do quanto é bom a floresta, diziam que preferiam a floresta às regiões abertas.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 15 - Caminho de acesso a roça de milho

Zacarias me dizia que no tempo mais antigo, as mulheres é que deveriam ir para a roça, mas que isto mudou muito, disse que não tem mais coragem de mandar sua mulher buscar milho, ou mandioca, pois o paneiro é muito pesado e que não acha que é bom ela fazer todo este esforço, mas enfatizou que muitas mulheres ainda continuam a fazer o trabalho de acordo com a cultura tradicional. Sobre o peso do paneiro, pude comprovar após ter enchido o cesto que eu havia levado, já que quase

não consegui retornar para a aldeia, conseguindo após muita insistência pessoal e com a certeza de que poderia passar muita vergonha caso não conseguisse.

Durante o trajeto de volta a aldeia os indígenas foram me falando do quanto a vida na comunidade havia mudado nos últimos anos, os indígenas novos veem as coisas da cidade através da televisão e querem ter. Falaram também do sonho de fazerem uma filmagem contando a história do grupo e de retornarem a serra da providencia – o lugar onde existiu a primeira aldeia central Gavião antes do contato com os brancos.

Nosso almoço foi milho assado na fogueira dentro de uma maloca tradicional, quase não conseguia ficar dentro da maloca, pois a fumaça expelida pela fogueira fazia meus olhos arder sem parar, situação que me fez ficar durante todo o tempo na porta da maloca. No período da tarde, consegui uma carona de motocicleta para Ji-Paraná com um técnico da EMATER que havia visitado a aldeia. Sendo assim, combinamos que retornaria no final de fevereiro para ficar vinte dias.

17 de fevereiro de 2009

Em função de ser difícil o acesso a aldeia Ikolen sem que se tenha um veículo motorizado, e/ou se pegue carona nos veículos dos órgãos oficiais que trabalham nas aldeias, fomos obrigados a aproveitar as oportunidades que iam surgido, principalmente as referentes a SEDUC de Ji-Paraná. Diante disso, combinamos que iríamos às aldeias por volta do dia quinze de fevereiro, entretanto, no dia marcado, não havia espaço no veículo. Diante da situação, não foi possível me deslocar para a aldeia Ikolen. Dois dias depois, consegui uma carona de motocicleta. O senhor Antônio, morador da cidade de Ji-Paraná é um homem acostumado a percorrer a região de moto, sendo que seu trabalho – atividade florestal concentra-se na região. Saímos de Ji-Paraná, por volta das sete horas da manhã, o dia nublado evidenciava que haveria muita chuva. A estrada barrenta impulsionava a motocicleta para um lado e para o outro, rodopiava daqui, balançava de lá, por volta de nove e meia, estávamos adentrando o caminho da aldeia Ikolen.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 16 - Construção recente de uma escola estadual na aldeia Ikolen

Ao chegar à aldeia, me direcionai para a escola da comunidade. Pouco tempo depois chegou o vice cacique Sena Gavião, aproveitando a oportunidade da presença de uma liderança, iniciei a explicação do trabalho. O cacique acompanhava atentamente minhas explicações, entretanto, disse que não poderia colaborar, já que suas atividades do dia estavam preenchidas, mas que me levaria à casa do senhor Moises, um velho conhecedor da história do povo. Tão logo direcionamo-nos para a casa de Moises, ao chegarmos, o velho estava assentado dentro de sua casa, uma mistura de casa tradicional com casa não tradicional. Moises se prontificou a colaborar, entretanto, enfatizou que não poderíamos gravar a entrevista ali, então nos propôs para que fossemos até a maloca grande. A maloca a qual nos adentramos é uma réplica da maloca grande – casa tradicional muito utilizada pelos indígenas quando os mesmos não tinham contato com os não índios.

Trata-se de uma construção que media por volta de 20 a 25 metros. Observei que os índios utilizam a maloca grande como depósito de materiais utilizados em suas plantações, bem como, de mantimentos ao qual colhem em rua roças. O ambiente possuía apenas uma entrada, o que tornava escuto seu interior. Com uma altura de aproximadamente 4 metros, os índios dispõem varas paralelamente e vão trançando as mesmas com cipó. A cobertura de palha é amarrada as estruturas de varas que

segue uma direção inclinada até tocar o chão. Sentamos em alguns tijolos que havia dentro da maloca, ao que Moises começou a falar de suas experiências.

18 de fevereiro de 2009

O dia amanheceu chovendo, o que nos impossibilitou desenvolver outras atividades na aldeia. Ficamos na casa de apoio da FUNAI durante todo o dia, pois a chuva só veio a ficar menos intensa por volta das cinco horas da tarde, sendo assim, não restou outra coisa a não ser esperar. Quando a noite chegou, procuramos armar nossas redes, e nos acomodávamos para dormir, para mim, a noite foi extensa já que não conseguia dormir com o ronco de uma enfermeira da CASAI. Sendo assim, por volta das duas horas da manhã retirei a minha rede do gancho e retornei a armá-la na varanda da casa em um lugar mais distante, onde se ouvia de forma menos intensa os roncos da mulher.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 17 - Casa de apoio aos funcionários da FUNAI

19 de fevereiro de 2009

Por volta das cinco horas da manhã, muitos indígenas já começavam a se movimentar em suas casas, esperei até as sete horas para poder andar por entre a comunidade e conversar com alguns moradores. Tão logo, alguns professores indígenas vieram me cumprimentar, ao que repentinamente um senhor aparece com uma grande cuia de macaloba de milho. A tradição diz que ninguém pode recusar o presente do dono da casa, então a cuia ia passando por todos até chegar a mim. A macaloba de milho tem um gosto diferente de outras macalobas, já que tive

oportunidade de experimentar as macaloba feitas de mandiocas e batatas-doces. O milho proporciona um sabor meio azedo, não pela fermentação, pois a macaloba utilizada no dia-a-dia não é fermentada. A textura na língua também era diferente de outras experiências que tive, já que o produto não era coado, sendo assim havia grande quantidade de fragmentos de milho.

Pouco tempo depois, fomos para a aldeia Castanheira. A aldeia a qual estamos referindo, fica a aproximadamente sete quilômetros da aldeia Ikolen. A aldeia Castanheira possui uma organização diferente da aldeia Ikolen. A paisagem envolvente constitui-se de mata primária, exceto em alguns lugares de dimensões pequenas a qual se observa a presença de matas secundárias, entretanto é um espaço bastante preservado, o que fazem os moradores da aldeia Ikolen a visitarem de forma bastante intensa, duas a três vezes ao dia. Na ladeia castanheira, foi possível constatar a presença de espaços bem demarcados, como por exemplo, o Becãn, um espaço tradicional indígena destinado a aprendizagem e as práticas diárias. Neste espaço os indígenas falam sobre a tradição, sobre a língua, fazem seus artesanatos, foi importante notar que o Becãn situa-se muito próximo a escola indígena, o que cria um contraste entre o tradicional e o novo na aldeia.

Por volta das sete horas, em função de precisar retornar para a cidade de Ji-Paraná, aproveitamos a carona no carro da SEDUC e nos deslocamos em direção a cidade.

27 de fevereiro de 2009

Em contato com a SEDUC, fiquei sabendo que um ônibus iria para a região de Nova Colina e que provavelmente iria até a aldeia Ikolen. Tão logo me preparei para outra visita a comunidade, no dia 27 a três horas da tarde nos deslocamos para a aldeia. Chegamos a comunidade indígena por volta das cinco e meia da tarde, rapidamente comecei a visitar alguns de meus colaboradores. Josias, um professor indígena estava na porta de sua casa quando de longe o avistei. Combinamos que no outro dia faríamos nossa primeira entrevista, aproveitei que estava próximo a casa de Zacarias para fazer-lhe uma visita, o que combinamos nossa primeira entrevista.

28 de fevereiro de 2009

Na manhã do dia 28, às seis horas acordo e me desloco até a varanda da casa de apoio da FUNAI, tão logo dois indígenas armados com suas espingardas saem de bicicletas. Os indígenas vão para a caça, na esperança de matarem porcão – porco do mato, cutia, paca, tatu ou outros animais de pequeno porte. Não demora muito e então começo a ouvir vozes cantando e chorando, curiosamente converso com uma das enfermeiras que estava na aldeia prestando atendimento sobre as vozes. Logo tenho a resposta de que uma criança teria nascido naquela noite e que os índios vaziam então um ritual para receber a criança, comento que estou com vontade de chegar mais perto e verificar a cerimônia, ao que por sugestão sou desestimulado tendo em vista de que os indígenas poderiam sentir-se invadidos, e/ou, atrapalhar o ritual já que não conhecia as regras, bem com, se a minha presença seria bem-vinda, então pensei que uma atitude sensata seria manter distância naquele momento. Passado algum tempo, ao avistar Josias, pergunto-lhe sobre o ritual a que nos acabávamos de ouvir sobre o nascimento da criança, o indígena não respondeu e compreendi que não era para ser falado.

Logo chega os professores e se acomodam na área da casa da FUNAI, os indígenas Gavião conversavam em português, tendo em vista que um professor da etnia Arara se fazia presente na aldeia Ikolen. Os professores conversaram sobre suas experiências no mato. Claudinei, um professor da etnia Gavião comenta que seu maior medo na floresta são as onças, e que, durante sua infância via as onças rondarem sua maloca. Explicava que, hoje é melhor para enfrentar as onças, tendo em vista de que a arma de fogo possibilita maior segurança quando comparado ao arremesso da flecha.

No período da tarde, aproveito para visitar alguns professores indígenas e conversar informalmente sobre a comunidade e sobre suas expectativas referentes ao vestibular indígena, já que grande parte dos professores estava se preparando para concorrer a uma vaga na Universidade.

01 de março de 2009

Logo que o dia amanhece, tomo café e me desloco para a escola indígena, onde grande parte dos professores estava esperando. A reunião era para que eu falasse sobre como funcionava uma prova de vestibular, logo que começamos foram surgindo perguntas: o que é um gabarito? Como que marca o gabarito? Perguntas

que para nós parece fácil, para os professores indígenas parecia algo muito difícil tendo em vista de que muitos nunca experienciaram uma prova com gabaritos. Aproveito para explicar-lhes o provável funcionamento do concurso, assim que chega a hora do almoço sou convidado pelo professor Zacarias para almoçar em sua casa, almoçamos arroz, feijão e abóbora cozidas. Assim que terminamos a refeição, retornei para a casa da FUNAI. Durante o período da tarde, procurei ficar mais próximo da comunidade, aproveito então para visitar a casa de Moises. Seu Moises cria um pequeno porco do mato, e para ele é dispensado todo o carinho. O animal é criado dentro de sua casa, brincando com seus netos e comendo a mesma comida. Entretanto, notei também que é criado outro porco em um pequeno cativeiro, percebi que o porco estava em tamanho avançado o que impossibilitava soltá-lo.

Créditos: Genivaldo Frois Scaramuzza

Fig. 18 – Porco do mato sendo criado em cativeiro

Um macaco amarrado pelo meio, fica em alvoroço com a minha chegada. Tão logo sentamos em um banco ao ar livre, próximo a casa de Moises, sendo que ele começou a me falar das festas tradicionais da etnia Gavião.

Retornei por volta de seis horas para a casa de apoio da FUNAI, não demorou muito e um morador indígena da aldeia Cacoal chega apavorado à procura da enfermeira. O indígena informa que seu filho havia sido picado por uma cobra e então detalha a história. As crianças estavam brincando no terreiro da aldeia, quando então uma cobra Jararaca teria aparecido, o pai mais que depressa arremessou um pau na cabeça da serpente que imediatamente se pôs a remexer como se estivesse morrendo. As crianças curiosas e audazes começaram a provocar a víbora que supostamente estava morrendo, nesta hora o pequeno curumim resolveu demonstrar

sua coragem perante as outras crianças, e sendo assim, disse que chutaria a cobra. A serpente ainda viva saltou na direção do curumim e atacou-lhe no dedo mindinho do pé. O curumim – criança indígena, apressadamente pediu socorro, tendo em vista que seu pé começou a inchar repentinamente. O pai sem os conhecimentos tradicionais e sem saber o que fazer veio pedir ajuda. Urgentemente a enfermeira entrou em contato com a cidade, indo até uma fazenda que possui antenas capazes de estabelecer comunicação com o município de Ji-Paraná. Por volta das onze horas da noite o carro da FUNASA – Fundação Nacional de Saúde, apareceu para buscar o curumim atacado pela víbora, sendo assim, aproveitei a oportunidade para retornar a cidade, tendo em vista de que meus mantimentos estavam bastante limitados.

CAPÍTULO 4 – ENTREVISTAS

ZACARIAS KAPIHAAR GAVIÃO

(1) Nós estamos na aldeia Indígena Ikolen, que Ikolen denomina gavião. Eu pertenço a etnia e exerço a função de professor a mais de 15 anos, então eu sempre me dediquei na área de educação, gosto muito, meu dom é esse negócio de ensinar, de aprender, passar os conhecimentos.

(2) Atualmente eu estou exercendo a função de coordenador de educação escolar indígena do município de Ji-Paraná, onde temos a etnia Arara e Gavião, na qual eu pertenço à etnia gavião.

(3) Agente tem uma longa história desse período de mudança, então para falar a verdade, eu gosto muito da função, sou um professor na escola.

(4) Já passei em Porto Velho, já fui coordenador da educação escolar indígena a nível de Estado, onde se eu não me engano tem mais de 43 etnias diferentes, 38 línguas falantes, onde concentra o maior número de etnia aqui na região norte, e principalmente aqui em Rondônia,

(5) Então é assim... eu trabalho, moro aqui na aldeia Ikolen e agente ta num momento bastante tenso em relação a educação e a mudança, procurando cada vez a melhoria para a educação indígena específica e diferenciada, então esse é o foco principal hoje, como educador eu trabalho mais na área de educação, onde eu me dedico bastante.

(6) Vou dar uma ideai para você, no curso de formação de professores teve várias instruções, dois, três anos atrás, eles tinham uma ideia, defendiam uma ideia que em primeiro lugar deveríamos valorizar a cultura, e analisando alguns professores nos discursos deles, eu fiquei até muito decepcionado por conta de que eles vinham com outra ideia.

(7) Assim, eu percebi o que? Eu percebi que existe uma influência negativa de que os professores tem que ta preparado para lida com esse nosso mundo moderno, esse nosso mundo globalizado.

(8) Nós estamos vivendo esse impacto.

(9) É muito importante agente ta colocando a realidade como que funciona, eu particularmente, tem muitas coisas que eu falo com muita segurança, porque eu me considero uma pessoa, uma liderança que vive as duas culturas ao mesmo tempo .

(10) Tem muitos parentes indígenas no Brasil que fala, defende, fala muito sobre a cultura mas muitas vezes eles vivem, eles têm mais, se dedicam mais na vida na cidade, trabalhando até com seriedade, buscando melhoria para o povo, mas eles vivem mais na cidade do que a própria comunidade.

(11) Então muitas vezes eles falam aquilo que pensam mas não aquilo que eles vive no dia-a-dia. No meu casso eu gosto muito da aldeia, demais, eu não troco a aldeia a vida da aldeia, do dia-a-dia pela cidade.

(12) Então esse impacto, é importante agente ta discutindo realmente e falando com segurança da importância disso. Porque um dia eu tava conversando com um professor, com um pai ele falou assim que ele pensava no futuro do filho, falava: há, eu quero que o meu filho estude, vire piloto de avião e vai embora, vai viver e aprender as coisas do Branco. Esquecendo a importância da vida do filho dele que futuramente, a segunda geração que ia garantir a sobrevivência daquela floresta viva.

(13) Então cabe a gente ta conscientizando que o mundo, esse mundo que nos vivemos, é importante agente ta inserido nele, o conhecimento dele, mas o mais importante de tudo isso é saber que nos temos uma vida diferenciada com dignidade dentro da aldeia.

(14) Então quando isso chega na aldeia com muita força, as vezes o índio esquece da própria identidade dele, muitas vezes o índio, ele atropela os valores do cotidiano, e muitas vezes tem Branco que fala: larga de se besta vai pra cidade, lá tem muita coisa boa, é mentira colega, que eu conheço, nem tudo é cem por cento maravilha na cidade, tem muita coisa boa na cidade realmente, automóveis, computadores, as informações ta atualizada, mas tem coisa que não é boa na cidade.

(15) Então, essas coisas que a gente tem que ta sempre tomando cuidado, sempre preparando, e agora os índios tem consciência, alguns tem consciência disso, até porque na minha aldeia, por exemplo, é difícil ter gavião que se chegar ele corre.

(16) Algumas gerações, as novas gerações eles ficam assim, por causa da televisão, por exemplo, a televisão faz mudar o cabelo, faz colocar brinco e tudo mais, só que alguns falam assim: espera ai, vamos ver até onde isso ai vai dar certo, então dependendo de como chega a sociedade envolvente, da forma que chega, agente tem que ta se preparado para receber esse mundo moderno.

(17) Quando eu me senti como gente, me deparei com essa nova sociedade, uma novidade, coisa interessante, uma maravilha, coisa que eu admirava.

(18) No decorrer do tempo a gente vai percebendo as coisas é a mudança, a gente vai entendendo a formação desse mundo.

(19) Desse tempo. Eu vou te dar um exemplo. Primeira vez que eu entendi como gente, eu conheci uma professora Branca, o nome dela é até Noeli, professora Noeli.

(20) A professora chegava na sala de aula falando português, e lá ninguém quase entendia português, ai eu aleijava português. Os outros coleguinhas via eu assim e falavam: poxa ele ta entendendo, eu me sentia o herói da turma porque eu tava entendendo, ajudando e falando, explicando, mais muitas das vezes eu ria e a professora puxava a orelha.

(21) A regra da escola não era falar, não era tanta informações, e a professora ela dizia que eu não podia falar, a professora pensava que eu tava falando mal dela. Ela não entendia o que eu tava falando, só os alunos entendia o que eu tava falando, e dali, eu compreendi que fazia necessário que realmente, tinha que aprender a falar o português, ali eu particularmente pensei é necessário que eu aprenda esse português, realmente eu tenho que aprender.

(22) Esse aprendizado facilitava tanto para mim, para minha comunicação com a professora, como com o mundo lá fora, e estabelecia aquela união, aquele entendimento.

(23) Eu comecei a compreender, uma vez aprendendo uma linguagem ela facilitava para sobreviver e também para comunicar com os outros parentes, então ali eu me achei como alguém da aldeia que pudesse transmitir tudo isso.

(24) Eu lembro também, a minha primeira aula na escola, até então o primeiro contato da FUNAI, o primeiro trabalho da FUNAI, na educação, foi quando a FUNAI contratou a professora e mandou para dar aula, até porque hoje, eu fui compreender que ali começou a mudança, quando se falou na educação.

(25) A educação para o povo indígena ela não se dá por conta de uma estrutura física, uma casa, a educação ela é o dia-a-dia. A educação para o povo gavião ela não surgiu no momento que aquela pessoa, um branco veio e disse: vamos estudar, vamos educar, ali para nós simplesmente foi uma coisa diferente. A educação ela não se dá dentro do espaço físico, até porque para nós, o povo indígena já tinha seu modo de ensinar, diferente.

(26) Há muitos anos, nos tinha um espaço, sem ser um espaço físico, nós tinha uma escola chamada Becãn, esse Becãn onde muitas vezes os velhos se reunia para fazer flecha, para fazer seu artesanato então ali era para fazer práticas, as suas artes

tradicionais que acompanhava no dia-a-dia. Para a comunidade a escola não tem um valor assim para a educação, antigamente o índio tinha sua forma de educar, o Becãn em vez de ser uma escola, era um lugar limpinho onde tinha um pau, ali o mais velho se reunia e o filho ia aprender, hoje não tem mais o Becãn onde os índios se reuni para fazer seus artesanatos, suas artes, sua flecha, então antigamente era mais valorizado, era mais preciso viver o dia-a-dia, com o artesanato, com a sua arte, com os seus pertences.

(27) Meu pai, minha mãe é assim, muito bem aculturado. Da minha parte eu me peguei rapidinho com amizade com branco, aquela coisa, aquele saber, a cor, a escrita, o que me interessava na época, o jeito que a professora falava, o jeito que ela se vestia, o jeito que ela perfumava, tudo para mim era o que valorizava no inicio.

(28) Só que eu fui estudando, e quando eu começava aprender mesmo, a professora ia embora, passava quase um ano, dois anos para voltar, aquilo que eu aprendia ia tudo de novo para trás, esquecia tudo, e aquilo ali foi passando, foi passando é... os brancos cada vez chegando.

(29) Na época a FUNAI, era o órgão oficial do governo próximo do índio que tratava os índios como se fosse assim um animal de estimação, não podia ir para a cidade, não podia fazer aquilo, o cacique era o meu sogro, era muito respeitado, falava o português, viajava.

(30) Na nossa aldeia, os índios eles eram considerados nômades, ficava andando assim, ai então os índios que moravam nessa aldeia Igarapé Lourdes por ter se aproximado muito dos brancos já tinha outra visão do que os índios que morava na serra da providencia.

(31) Na Serra da Providência tinha menos contato, então quando eu ia pra essa aldeia, aqui eu sentia a diferença já da mudança daquele povo em relação a própria comida, a vestido a alimentação, então eu fui observando isso, eu sei que o Igarapé Lourdes começou a mudança por aqui, eu sempre morei aqui, mas sempre assim, morava numa aldeia aqui, o que aconteceu nessa mudança eu posso para falar com segurança que eu vi a mudança na aldeia Gavião.

(32) O Catarino na época já casou com uma mulher branca, foi coisa rapidinho, que o Catarino fez a primeira cantina tipo uma loja, as indiarada já começou, sabe, comprar aquelas coisas tudo, já começou a mudar tudo a ideia de que panela de barro, cozinhar no mukê já era do passado, tinha que se, ter que ter uma frigideira, tinha que

ter uma panela de pressão, aquela mudança já foi assim, bastante, eu vi aquela mudança.

(33) Eu mesmo comprei assim umas panelas para minha mãe, o pessoal perfumava, penteava o cabelo, assim, aquela coisa toda, a mudança foi assim na época.

(34) Então na época tinha um barco grande que trabalhava com borracha, seringa, então, eles vinha do mato trazia até Igarapé Lourdes as borrachas e vendia, trocava em mercadorias, panelas, muitas coisas, então a ideia de que o mundo do branco era diferente, começou a surgir aqui, com troca de presente, de mercadoria de valores diferente.

(35) Com a chegada do missionário também nessa mesma aldeia, os colares ele também sofreu, os colares mais bonitos da cultura gavião sofreu uma certa discriminação, não sei a palavra mas... deixa isso, vamos fazer isso aqui, que na época era a miçanga, que os missionários traziam a miçanguinha, pacotinho e tal.

(36) Então, os índios falavam assim, poxa isso aqui é muito mais bonito do que o colar que nos fizemos, ai começou sofre várias mudanças em relação ao artesanato, os seus efeitos tradicionais, eu vi isto acontecendo, eu falo isso por experiência própria, a rede já não era a rede de algodão, já era comprado na cantina.

(37) Todo ser humano tem que ter seu lugar e ele vai adaptar de acordo com o que ele se sentir ali, eu vou te dar um exemplo, você compra um sítio e eu compro o sítio vizinho seu, você, a tua cultura, por exemplo, ela permite que você derrube tudo e planta capim, verdura.

(38) Na minha cultura eu não vou me sentir legal com esse espaço aberto, o sol me queimando, eu vou me sentir legal é com a floresta em pé, na qual eu vou viver caçando, pescando, matando passarinho, agora ai vem o político, vem o branco, fala: poxa, ai é o conceito, preconceito...ele tem todo esse beneficio? Porque ele é trabalhador? Esse índio aqui? Ele é preguiçoso?

(39) Então essa concepção, que eu quero relatar aqui, é a importância do valor de cada um, o valor como cada um vive de acordo com a sua felicidade ta entendendo? Porque você sabe que o índio sofre preconceito, o índio tem essa mata todinha por quê? Ele não trabalha, não derruba, não faz nada.

(40) Você vive feliz aqui, se eu vivo feliz aqui, qual é a diferença, a diferença ta na mata, na destruição, na preservação, ou seja, no desenvolvimento do progresso nacional.

(41) O sitiante você vai considerar como um desenvolvimento do progresso nacional, para mim não é um progresso, é uma destruição, para você, para o governo, para economia, isso é uma maravilha, mas aqui ta crescendo e você ta morrendo, ta acabando.

(42) Um tempo para traz, a minha sogra, o riozinho que passa lá na minha aldeia, aquela mata, ela derrubou, eu nem... eu não acreditava que um dia eu ia me doer por essa floresta derrubada, eu fiquei sentido.

(43) Na minha aldeia, do lado de cá o que tem mais arvores é eu, então, hoje eu vejo que não e destruindo, hoje eu valorizo tudo isso aqui, a cabeceira do riozinho.

(44) Quando eu cheguei aqui, fiz a minha casa, tava tudo de pé, hoje derrubaram a cabeceira, o que aconteceu , o rio ta morrendo aqui, o que é isso, é uma mudança, o meu lugar para mim viver nele.

(45) O índio para viver feliz ele não precisa acabar com isso aqui não, agora por exemplo tem uma máquina, que vai mecanizar a terra tudo mais, beleza vai mecanizar o que já foi derrubado, eu aprovo isso eu até aprovo, inclusive vou colocar no meu quintal, é mais conveniente você mecanizar essa terra do que derrubar terra nova.

(46) Antigamente agente preservava isso aqui, essa derrubada, veja aqui é a Terra Igarapé Lourdes aqui é a estrada que corria para a fazenda castanhal, ai todos os índios viviam nessa aldeia aqui, tinha a aldeia central e envolta tinha várias aldeias, os índios na época era nômade, não ficava só numa aldeia, fazia uma capoeira aqui, quando aqui começava crescer mudava para cá, só que era aqui, era aqui a aldeia central por que, porque essa tinha rio e tinha fartura de peixe.

(47) Mais ou menos nos anos setenta, oitenta, os índios, a terra para eles é grande em vista de muitas terras, nossa e pra cá eles acharam que era virgem ainda, quando os índios perceberam já tava tudo invadido, esse pedaço aqui, tava tudo derrubado, já tinha fazenda, capim formado, café, cacau, aqui já tava tudo derrubado, então os índios dividiram a aldeia, a metade dos índios permaneceu lá, a metade veio e para esse lugar ocupar esse espaço para não deixar os invasores entrar.

(48) Esse clarão, não foi os índios que derrubaram, então foi os brancos que derrubou isso aqui, os índios veio ocupar o capim que já tava feito, só que os índios começaram a fazer roça, faz uma rocinha aqui, ou ali, então as roças foram emendado, só completou um pouco a derrubada que já tinha.

(49) Então essa mudança ela aconteceu dessa forma, eu tava contando, já têm umas dez, quinzes motos, que os índios já tem motos e carros, quanto mais próximos é uma comunidade indígena da cidade, mais mudança acontece.

(50) É uma coisa preocupante, que agente adquire, desde que não perde de vista os valores culturais.

(51) Eu quero fazer uma expedição com tudo tradicional, eu quero convidar o meu cunhado, pensa num índio que se você soltar ele dentro da mata ele sobrevive tranquilo, eu não tenho muito as manhas não, qualquer lugar que eu entrar assim para caçar eu me perco.

(52) Se você entra no mato assim, você já não sabe o que é mais, o plano é pegar o carro e deixar nos na entrada da Serra da Providência, quero passar uns vinte dias na mata, andando e filmando.

(53) Agente vai andar numa pedra, você vê assim a coisa mais linda do mundo, ai você vai matar arara para comer, fazer penacho, chupar tipo uma flor que chama Iti, flor de mel.

(54) Lembro quando era pequeno a veio o padrasto me levou lá, ai ele tirava um cacho assim de flor de mel, ia chupando mel dentro da flor.

(55) Nesta Serra da Providência é sonho de todo mundo é ir lá, só que quase ninguém tem coragem.

(56) Tem uma aldeia antiga, um antigo seringal, agente morava quase perto e não ia lá, perto assim uns oitenta quilômetros.

(57) É uma forma de resgatar a história para usar o material na escola, falar sobre a importância da preservação do meio ambiente, falar sobre a importância da fauna e da flora.

(58) Lá tem um sitio arqueológico que não foi estudado ainda. Na época do conflito, uma década, os índios antigamente eles, antes de mudar de uma aldeia para outra eles guardavam os pertences numa oca da pedra, panela, guardavam assim embaixo da oca, ai eles mudavam. Então lá na nossa aldeia onde nos morávamos primeiro antes de vim para este lugar, na região aqui, em nova colina, lembro como se fosse hoje, meu pai tinha uma cachorrinha chamada Sereia, essa Sereia, ela correu atrás

de uma cutia, essa cachorra conseguiu entocar a cutia debaixo de uma pedra, ai eu tava mais o pai lá, eu falei assim: pai aqui uma panelinha, só tava a pontinha da panela, o pai falou: é mesmo, ai o papai cavou, cavou...era um monte de panela, panelão de barro.

(59) O pai tirou umas três panela de barro daquela, que os antepassado dele, os índios antigos, tinha guardado ali, fazia tanto tempo que já tava sendo coberto pela terra. Para pode conseguir tirar tive que cavar o chão, minha mãe usou ela muito tempo, nós cozinhava carne, carne de anta, minha mãe usou para fazer macaloba, as panela não acaba nunca de barro bem feito, uma técnica de cerâmica bem feita.

(60) Então quer dizer, este lugar que eu pretendo fazer esta pesquisa é fazer um estudo, agente quer fazer uma expedição de resgate de cultura. Bom na cultura tem diferença, a mulher na cultura por exemplo, as mulheres que faz o papel de ir na roça, os homem a responsabilidade de fazer a roça e plantar, o resto é com as mulher, faz parte da cultura e assim até hoje, ir na roça não é nosso papel não, só que eu prefiro ir na roça do que minha mulher.

(61) A época do seringa foi na década de sessenta, setenta até noventa, noventa e quatro tinha seringa ai ainda.

(62) Saia seis horas e chegava seis horas da tarde eu ia cortar uma estrada, a estrada da seringa ela tinha o equivalente até cento e cinquenta arvores de seringueira para você cortar.

(63) Tem que passar em toda árvore e tem uma seringueira boa que da bastante leite, tem umas que da pouco, as vezes tem que cortar com uma faca própria, risca ela todinha, ai você embutia uma lata e o leite escorria na latinha.

(64) Essa técnica eu aprendi com meu pai. E meu pai aprendeu com os seringueiros, mas os seringueiros não ia cortar , mandava os índios, ai os índios trabalhava para ele, ele era o patrão dos índios.

(65) O barracão... eu cortava seringa na época. Na manhã sumia de mata a dentro só via as latinhas batendo, então eu voltava pegava a vasilha e passava em toda árvore recolhendo a seringa.

(66) Enchia um paneiro de seringa e chegava num lugar onde tinha uma cobridinho de taboca, enchia aquelas taboca todinho, fazia tipo uma casinha, com dois dias eu ia com um ferro e puxava aquele tórão assim de leite qualhado.

(67) As seringueiras foi muito útil para a Europa, a Europa, Estados Unidos, em geral eles levavam semente e plantaram lá, ai não precisando mais desvalorizou a comercialização de borracha, porque a Europa roubou as sementes, o Brasil, era besta, deixou e se ferrou, ai o Brasil, os seringalista os soldados da borracha ficou sem emprego, porque os americanos lá, levou para lá.

(68) Lembro também do formigueiro, você sabe, é tipo dezembro, em dezembro, você enfia um pau no formigueiro e daqui dois minutos você vê o que é formiga, o nome dela é Bitchaén, ou saúva da noite, tem formiga de todo jeito, tem época que a saúva... bom agente come a bunda dela, é proteína purinha, ai é o alimento indígena tradicional, é um sabor.

(69) Tem gente que fala assim: eca índio come isso. O que é mais pior que essas comidas de japonês, chinês, comendo minhoca, comendo lesma, caracol, escorpião, barata, come tudo e fala que o índio é que come coisa ruim.

(70) Nós só come coisa sadia, gongo por exemplo, de babaçu, uma espécie de... então cria dentro do coco, sem nada penetrar, e da castanha do coquinho ela vira um gongo, é coisa sadia, não tem nada de minhoca agora você vai me dizer que eu como trem ruim.

(71) Tem a orelha de pau, se você tira um monte dele, um monte mesmo e tirar o gongo aqueles gonginho, e assar na folha, rapaz o cachorro nem chega perto, sê mata ele. só o sabor que você ta sentindo aqui, isso e comida dos índios, coisa gostosa.

(72) Outra coisa é ir na tocaia matar Ururupé, uma espécie de Nambu, onde ela tiver ela responde, é só fazer o som dela (Zacarias faz o som com a boca pelo qual é impossível reproduzirmos no texto) ai você mata e assa na folha de sororoca, moço come isso com orelha de pau.

(73) O meu sogro na época eu era pequeno, a primeira vez que eles foram procurar a colocação para cortar seringa e localizar dentro da reserva indígena, chegaram num lugar nessa pedra bem grande mesmo, lá onça, onça, onça mesmo, as onça matavam

no tapir, então fizeram uma casa na pedra, fizeram uma moradia na pedra, isso faz uns trinta a quarenta anos, eu queria ir nessa pedra.

(74) Tinha um branco que era acostumando com nós ele ia para a tocaia, caçava, ia cortar seringa, ele falava assim para gente: eu vou trabalhar aqui com vocês de ameia, fazer dez quilos de borracha, cinco meu cinco para vocês.

(75) A gente arrendava o seringal e ele ai lá trabalhar com a gente, cortar seringa, dava uns cento e cinquenta a duzentos quilômetros.

(76) Lá onde eu to pretendendo ir, eu fui quando eu tinha uns dez anos, agora eu já tenho trinta e cinco anos, nem sei se vou reconhecer o lugar.

(77) Na Serra da Providência é muito bom, comprar uma rede garimpeiro, um mosquiteirozinho e um radinho para escutar de madrugadinha com o Nambu contando, já to até sonhando aonde nós vamos, eu era pequeno.

(78) Nós ia e eu acompanhava o João que é o pai do Roberto, ele tinha um cartucho, era uma metade assim, ele atirava e sentava para carregar tudo de novo para pode matar arara para nós comer.

(79) Quem trouxe a espingarda para cá foi os seringalista, o Barroso.

(80) Os brancos que virava amigo nosso e que ai cortar seringa na nossa aldeia saia da fazenda desacorçoando, esses pião não tinha onde cair morto, chegava só com a roupa do corpo e a redinha, na hora de comer cortava o milho no prato, e eu via e falava: é gostoso mesmo vou fazer igual.

(81) Eu tive minha infância na aldeia Igarapé Lourdes que é a aldeia central, e meu primeiro passo para a educação.

(82) Até então, me lembro como hoje a... era tudo difícil, tudo diferente na época e isso, ta bem fresco na minha memória.

(83) Lembro ainda com saudade o tempo que agente viveu lá. Lá na aldeia chamada Igarapé Lourdes, onde não tinha esse contato que nos tem hoje, era simplesmente a floresta, a selva, o mato.

(84) Eu passei por esta experiência, até eu digo com muita segurança que ainda sinto saudade do tempo que ficou para trás.

(85) Lembro quando a gente tava em... mais ou menos em oitenta quando eu tinha uns oito anos, a, o primeiro contato que era outra etnia Zoró, então lembro que chegou o povo Zoró, o povo Zoró chegou.

(86) O povo Zoró fala a mesma língua, chegou na aldeia tudo pelado não tinha os vestido que nos temos hoje, tudo pelado, tudo tradicional mesmo, e aquilo eu fiquei... ali para nós não era novidade, o povo Gavião passou por este momento.

(87) Quando eu falo assim, antes do contato segundo a história só uma pessoa da tribo Gavião tinha contato com o seringalista que já trazia roupa algumas outras coisas.

(88) Então os índios tudo em si não tinha contato com os brancos mas tinha alguns líderes indígenas que ia até os seringal e trazia roupa e facão, até então era difícil agente ter contato com o branco.

(89) Eu lembro com muita saudade quando a gente vivia numa aldeia que não conhecia nada do Branco, por exemplo, não sabia o que era as coisas do Branco. Lembro quando tava lá e chegou um grupo de Branco, chamava SUCAM e esse grupo de homem fazia um negócio que borrifava e passava o veneno nas caras e eu muito curioso, desde pequeno, curioso, acompanhava aquele pessoal e já falando quase o português já entendia muito, até porque a minha historia é muito longa, muito diferente dos demais parente.

(90) Eu me compreendi como gente, minha mãe falou: meu filho seu pai não é esse pai, que é o meu pai que me criou desde recém nascido, o Frederico. Bom, só para gente seguir o raciocínio, então na época veio esse grupo de gente, e minha mãe já falava um pouco o português.

(91) Esse meu padrasto que é meu pai hoje, que eu considero como o meu pai legítimo conversava o português e nesse português que minha mãe começava eu já aprendia a falar o português também, isso facilitou para mim comunicar com os Branco que vinham para trabalhar como os pessoal da SUCAM que a FUNAI autorizava para vim borrifa.

(92) Vinha os missionários e os professores da FUNAI que a FUNAI mandava. Então quando chegou esses branco eu já tinha facilidade, eu acho que a minha mãe era uma das poucas pessoas que falava o português, isso eu to te falando para você ter uma noção de como eu consegui comunicar com o primeiro branco que teve lá.

(93) Quando chegou estes brancos borrifando eles falava assim: rapais, você é uma pessoas, você é um indinho meio curioso, meio esperto assim e tal, você devia ir para cidade, lá tem coisas, tem picolé, tem bala doce e carro que você vai andar dentro.

(94) Aquilo começou a me despertar um desejo, uma curiosidade de conhecer, só que na época nós não tinha autorização nenhuma para ter esse contato para ir para cidade, a FUNAI tinha assim uma grande responsabilidade, por muito tempo o povo indígena foi considerado tutelado pela FUNAI quer dizer, a FUNAI respondia pelos atos do índio, a FUNAI que era o que guiava o índio, tudo era a FUNAI.

(95) Então na época era muito fechado, muito mais para uma criança igual eu, eu não consegui, e falava: Poxa, eu nunca vou consegui, nunca vou conhecer essa cidade. Para os índios mais velhos já era difícil chegar até a cidade, imagina para uma criança igual. Ai, um dia o pessoal da SUCAM me convidou, essa ideia era distante para mim, eu pensei comigo, eu acho que eu vou para cidade, paro o lugar chamado cidade, eu falei vou conhecer essa pessoa, eu digo: rapaz quero conhecer, até porque na época não tinha comunicação nenhuma, não tinha noção, não tinha televisão, hoje o índio, igual muitos filhos de indígenas, lá dentro do mato, embora não vem para cidade mas pela televisão já sabe mais ou menos o que é uma cidade, na época não tinha isso, ninguém via falar em televisão, em rádio, em nada.

(96) Então eu tive aquela curiosidade, só que na época o único meio de transporte era por água, porque não tinha estrada, só era por água mesmo, tinha um barcão, a FUNAI, tinha um barco bem grande lá para transportar alguns produtos dos índios, na época os índios tiravam bastante borracha, porque elas aprenderam com os seringalistas.

(97) Ai chegou um barco lá e me convidou e comecei a conversar com os pessoal e eles falava: Poxa, você é um indinho que não tem medo, quando chegava gente assim, os índio nem chegava perto, até hoje tem isso aqui, é diferente de outras tribos indígenas, diferente dos araras por exemplo, você chega lá nos arara e as criancinhas enche em volta aquela curiosidade.

(98) Eu era diferente, eu chegava e queria saber o que tava acontecendo, até por conta de falar o português... Ai chegou um dia que um grupo da SUCAM ia para cidade, eu falei: eu vou com você, só que eles me convidaram, falaram comigo brincando, não era sério, só que de manhã cedinho quando eu perguntei que hora que eles iam, eu falei para minha mãe, eu vou dar uma volta por ai, eu vou para cidade. Peguei um saco, amarrei pela boca assim, uma rede velha que eu tinha, coloquei dentro do saco e fui de manhã cedinho para o barco, e enquanto eles tava se arrumando eu já tava dentro do barco, Sê vai mesmo? Digo: vou. Sua mãe autorizou? Eu falei assim: todo mundo autorizo. Ninguém sabia, na época tinha o chefe do posto chamado Toninho.

Você vai mesmo? Digo: vô, ai ligaram o motor e tom... foi embora. Rapaz, foi uma coisa, uma viagem inesquecível, primeiro entrar em um barco, uma voadeira correndo, nunca tinha andado de barco, poxa uma coisa maravilhosa, eu senti outro clima debaixo daquele riozinho pequeno, eu senti a voadeira correndo assim, aquela paisagem mais linda dentro do mato, só sentado, você sentado vê uma coisa te levando eu digo: há, que isso, eu olhava para trás aquele trem, o cara só segurando lá, eu sempre naquela curiosidade, a mesma curiosidade porque eu era pequeno e não consegui entender como funcionava o mundo do branco.

(99) Para ir na cidade, você anda quase umas duas horas de barco pelo rio Lourdes até chega no rio Machado, no rio Manchado você pega subindo para chega em Ji-Paraná, ai chegou no rio Machado, tinha uma mulher chamada... Dona Ester. Ai o grupo da SUCAM falou: vamos parar aqui e vamos pescar. Eles tinha o costume de pescar e levar o peixe para a cidade, ai nós entramos assim dentro do mato para pegar peixe em uma lagoa, onde chama Igapó, onde tinha muita traira. Quando nós chegamos no barco tinha, encontramos uma carta escrito, pelo Toninho ou pelo Catarino, na época Catarino já era cacique, ele já comandava a tribo. Ai tava escrito na carta que a polícia vinha de encontro com o grupo porque eles tava sequestrando e levando o índio sem autorização.

(100) Isso deixou os homem todo louco, esqueceram de peixe, esqueceram de rede e pegaram para Ji-Paraná com medo e falaram pra mim: ó... Zacarias você defende nós pelo Amor de Deus, fala que não foi nós que trouxe você, não foi nós que te roubemos, eu digo: vocês deixa comigo que eu vou falar.

(101) Já sabia o português um pouco, só que o Catarino já conhecia aquele pessoal, porque não foi à primeira viagem deles, uma pessoa estranha que foi borrifar, porque era grupo quando ia para aldeia já ia com autorização da FUNAI, que ia fazer um trabalho, mas por essa razão, o Catarino junto com o finado Toninho, ele não mandou realmente a polícia atrás, se fosse outras pessoas estranha com certeza o pessoal ia ser preso, eles só levaram uma pressão.

(102) Chegando em Ji-Paraná, o chefe do posto já foi de encontro com eles, brigando e eu falei: epa, espera ai, foi eu que vim com eles, eu preciso conhecer o mundo. O finado Toninho mas o Catarino falou para o Heleno: você cuida do índio, do indinho que você trouxe para cidade, o dia que o barco da FUNAI voltar para aldeia você manda ele.

(103) Bom, só que quando chegando lá em Ji-Paraná avistando aquela ponte, via aquele negócio andando, mas era os carros, os ônibus, rapaz, foi um negócio muito legal, nunca tinha visto um carro. Ai cheguei lá, falaram: vamos comprar picolé. Me deram dinheiro e todo lugar que eu ia não tinha picolé, ai até um amigo meu falou: picolé só vende do outro lado da ponte, e do outro lado da ponte é perigoso. Rapaz eu ia passando direto na ponte, o carro quase me pega, não olhei para lá e nem para cá, meu negócio é andar, ai o cara me puxou já ia entrando no meio da pista, mas veja bem, não sabia, não tinha a mínima ideia de como era andar na cidade, que tinha norma, para mim era igual andar na floresta, é livre, o espaço livre a qualquer momento, pensei que os espaços na cidade era... a lei da cidade é diferente da lei da floresta.

(104) Antigamente a gente não tinha preocupação de hoje, hoje nós tem velho com quase cem anos e eu com mais de trinta anos já to com cabelos todo branco. Antigamente não se preocupava com comida, com roupa, com alimento, com nada, a preocupação do índio era com a família, manter, viver de acordo com a cultura, com o seu cotidiano, era muito legal, pecar, caçar, festas e... harmonia com a floresta, respeitando a natureza.

(105) A lei da selva, quando falo respeitar a lei da selva é por que o branco fala que o índio é preguiçoso, que o índio não trabalha e, nós antigamente, nós tinha uma idéia que a floresta não era agredindo, não era derrubando, não era matando a floresta que a gente ia conseguir o progresso.

(106) O índio tinha uma visão diferente que o branco, porque antigamente antes você tinha toda a floresta em pé, o índio fazia uma roça só, o necessário para ele sobreviver com a família dele, o índio não desmatava porque se nós fizesse um grande desmatamento nós já tava matando os nossos rios e uma série de coisas se nós fizesse uma grande roça para acumular, só que era alimento variado, era riquíssimo, não era só, mandioca, milho.

(107) A sociedade do brando não conhece nem um por cento dos alimentos riquíssimo com muita vitamina. Aquela comida que o índio comia era bom para saúde.

(108) Olha, tem mais de dez espécies de Cará, não sei quantas espécies de milho, e muitas espécies de mandioca e amendoim e outras plantas de mamão, de banana e... só não tinha arroz, arroz nós não usava, o resto... até a fava de índio que era quase o feijão, então, ali os índios sobrevivia da agricultura, mas a agricultura dele não era para comercializa, tinha vários tipos de Cara, tinha cará roxo, cará branco, cará preto,

cará vermelho, vários tipos, fazia macaloba, fazia assado, então a preocupação do índio era o alimento da família, defender a família e caçar e pescar.

(109) Então por isso que eu falo que na época era bom, o índio tinha o seu remédio para sobreviver, o índio tinha tudo, hoje a doença que o índio já não tem o conhecimento e qual o remédio que vai sarar, porque a doença é estranha para o índio, na época já sabia o remédio, hoje vem uma doença diferente.

(110) O índio não precisava de muito de remédio, de calçado, nada, era livre. Mas se você me pergunta, você voltaria a viver pelado, a comer só da selva, eu não voltaria porque eu to adaptado para hoje, hoje eu to preparando meus filhos para se deparar com uma realidade diferente, que é a área da tecnologia e até acompanhar e atualizar com o mundo que não para de girar.

(111) Hoje eu não posso dizer que vou voltar, até porque não tem mais. Antigamente a terra ela não tinha limite para nós e hoje ta demarcado, e se nós passar do limite já não pertence mais e sim a fazenda, antigamente nos tinha toda a floresta pra sobreviver dela e hoje nós não temos, hoje nós não podemos ser nômade, por que a gente não consegue mais, não temos Nambu com abundância, já não temos mais o peixe, não temos a caça, porque, os rios praticamente os fazendeiros ta matando a cabeceiras do rio.

(112) Nos anos oitenta, eu lembro, foi invadido a terra indígena Igarapé Lourdes, quando agente vivíamos lá na aldeia Igarapé Lourdes, esse pedaço de terra aqui, apesar que já era demarcado mas ninguém não tinha, não andava muito para cá, e quando foi perceber que tinha que vim pra cá de vez em quando, quando alguém da aldeia veio, se deparou com alguns parente branco que invadiram esse lugar aqui, tinha mais de trezentas família assentado. O governo Estadual junto com a prefeitura e as autoridade assentaram os parente branco.

(113) Os parente branco invadiram e literalmente invadiram, e ai é onde você vai percebe a cultura diferente do branco. Se fosse um grupo de indígena que tivesse invadido aqui, não tinha essa desgraceira que você ta vendo aqui. O branco já entrou aqui com motor-serra, cada um já ficou com o olho mais grande que o outro, cresceu o olho e já queria derrubar tudo, um já derrubou para plantar pasto, e já fez um plantio grande de café, de banana, de cacau, e fazenda e começaram destruir tudo isso, por isso que você vê que tem mais capim do que árvores, porque quando nós percebeu, já tava tudo invadido isso aqui.

(114) Então a FUNAI e a Polícia Federal tirou os assentados e os índios vieram para cá ocupar esse espaço aqui, para cuidar. Muita gente veio enganado, porque os brancos fez isso aqui, mas assim mesmo tem uma estrada que corta essa parte aqui e vai para as fazendas e para a serrarias, então tem um tráfego de caminhão e carro que passa aqui por dentro, só que agente percebe que eles respeita muito. Essa estrada ela nos ajudou em determinado momento, ela é útil para nós e do mesmo tempo, tirando esse lado bom ela é muito perigosa, até por parte dos brancos que entra qualquer pessoa, ninguém sabe quem é, para roubar os índios. Os branco já matou outro branco e jogaram na reserva para dizer que é o índio, existe problema, então ta ai livre o tráfego de caminhão, ninguém proíbe, mas ninguém sabe, entra pessoas xingando de preguiçoso, passa em alta velocidade, em tempo de pisar no curumim, matar cachorro, então existe muito problemas.

(115) Reunimos e pensamos nas devidas providencia em relação a estrada, mas por outro lado, a estrada é bom porque a gente precisa se locomover para cidade, da aldeia, buscar recursos. Então nós não temos equipamentos suficientes para manter a estrada, se fosse depender só dos índios.

(116) Bom, para começar a gente foi contemplado com vários projetos, é... se falou aqui na terra indígena Igarapé Lourdes, inclusive é de meu conhecimento que um dos projetos que a gente foi contemplado na aldeia Ikolen, quando a gente... o governo, eu acho que foi a EMATER, a... a uns oito anos atrás, quando chegou uma equipe falando desses projetos, e o primeiro repasse de recurso vinha trezentos mil reais, na época, trezentos mil reais tinha um pouco de vergonha na cara.

(117) Ai então dali dessa mata para ali, você ta vendo daquela castanheira para lá, foi derrubado mais de dez alqueires, desgraçaram a terra ali com esse projeto até na beira do rio. O que aconteceu com esse projeto, fizeram uma derrubada grande, plantaram muito arroz e com esse projeto fizeram aquele depósito lá, eu sei que colocava mais de trezentos sacos de arroz.

(118) Com esse projeto compraram galinha para poder produzir galinha aqui, com esse projeto fizeram a represa, e com esse projeto fizeram também... criaram os bois, as vacas, acho que trinta, começou assim.

(119) Para te dizer a verdade, um projeto ela veio em um momento é pegou o índio de surpresa, e dói a quem doer, muita gente pode achar minha opinião muito crítica, fora do comum, mais na minha visão, até onde eu conheço, o projeto pegou o índio de surpresa, o projeto não atendeu a demanda, a realidade da... comunidade. Não foi

assim, um projeto que tinha sustentabilidade para a comunidade indígena, não foi um projeto, principalmente quando se trata de projeto na área de agricultura, vou te falar o porquê, quando os índios deixaram de fazer suas roças individual, para poder trabalhar com projeto, o que aconteceu, o índio só plantou arroz e milho, e esse milho e arroz ele tinha a tendência de acumular e já com a visão de comercializar o produto, e com essa venda o índio ia adquirir dinheiro.

(120) Então começaram a ter aquela visão de que plantar para vender era ideal, ai nesse momento, quando o índio começou a trabalhar nesse projeto, conversando com vários índios, eles me afirmam isso, que a partir do momento que o projeto entrou sem preparar, sem ter um preparo na área, porque o índio não tava preparado para plantar, colher e vender e com essa venda adquiri outra coisa, não tava preparado, com certeza não.

(121) Então eu digo que veio num momento em que o índio deixou de fazer suas roças individual, ele deixou de plantar o cará do índio, o milho do índio, que o milho do índio é completamente diferente que o milho do Branco, que o milho do branco ninguém come depois que fica duro, a não se que você cozinha, mas o milho do índio por mais que ele se seca ele continua a ficar mole, hoje você não vê porque o índio só plantou o milho do branco para comercializar, não paro consumo próprio.

(122) A partir do momento em que o índio começou a trabalhar no projeto ele deixou de plantar o amendoim dele, deixou de plantar o mamão dele, então o projeto não contemplou esse lado. Conversando com os outros índios, o índio usava adquirir um pertence, um calçado, uma roupa, uma calça comprida, então eu conversando com os outros índios ele falava assim: olha, quando eu comecei a fazer o projeto, eu tinha uma calça boa pra passear, eu tinha um sapato, eu tinha uma camisa, hoje com o projeto eu não consegui comprar nem uma meia. Então esse projeto não veio da forma que era para ser, ta entendendo, hoje você vê o galpão tudo rebentado, abandonado, o galinheiro não existe mais, hoje você... a maquina trilhadeira que veio você não sabe nem por onde anda, as galinha você não sabe se existe mais, o gado leiteiro, quer dizer, o índio não tava preparado para receber esse momento, não tinha um índio preparado para mexer com dinheiro e mexer com a técnica de manusear os maquinários, quer dizer, cada um que pegava já rebentava o trator pra lá.

(123) Então, o projeto veio na hora certa para quem tava administrando o recurso, porque certamente alguém ganhou com isso, porque hoje tem essa bandidagem que

existe no nosso Brasil, essa corrupção, com certeza alguém foi beneficiado e eu garanto para você que não foi os índios.

(124) A única coisa que ainda ta ai é a água que ficou da represa, se você quiser nos pode fotografar, água tem bastante, pupunha de vez em quando queima, eu vi uma estranha observando.. doa a quem doer, eu não aprovo, quando para poder demonstrar que o projeto da aldeia Gavião é o que deu mais certo, eles entraram ai e fizeram filmagem, fotografia, comentários... multiplicaram mil vezes para levar a Brasília. Em Brasília teve um encontro dos técnicos agrícolas, onde os melhores projetos foram o dos Gavião, e os Zoró e os Suruí ficaram em segundo lugar.

(125) Mas, o melhor projeto a nível de Brasil foi esse projeto que eu to falando, quando aparece aquela coisa bonita na filmagem, o índio pega aquele peixe, não sei que jeito, eles pegaram e colocaram o anzol na boca do peixe e jogaram o peixe e tava puxando o peixe como se tivesse pescando, a câmera, a filmadora filmando e realmente teve uns peixinho, mas não dessa forma ai, que o índio ta sobrevivendo daquele peixe, que o projeto. Então eu vendo um comentário que os índios ta satisfeito, qualquer um pode falar o que quer, pode escrever o que quer, eu fico indignado com esses projetos que vem sem Mem um preparo técnico para os povos indígena seja lá onde for.

(126) Nesse projeto o projeto adquiriu uma Toyota bandeirante, o que aconteceu, ela só ficava com o técnico para cima e para baixo, eu falei para meu sogro o Catarino, olha, a Toyota veio para a aldeia. Depois que eles acabaram com ela nós conseguiu trazer ela para aldeia, ela só anda porque o meu cunhado, o Zé, entende de mecânica, sem condições, sem ferramenta, ele consegue que essa Toyota anda. Então, como eu tava te falando, os índios deixaram de plantar a mandioca para fazer a macaloba e plantava arroz que não dava macaloba.

(127) O povo Gavião, eles acreditavam... tem uma forte história que para nós, o povo Gavião... não é simplesmente uma história, o povo Gavião tem um mito que é verdade, então o povo Gavião acha que a humanidade surgiu da seguinte forma.

(128) A muitos anos atrás os seres humanos viviam dentro de uma oca da pedra muito grande, protegido dentro daquela oca da pedra. Então, durante muitos anos, o homem viveu ali, ai a história fala, não somente o povo Gavião, o povo Gavião ele pertence a um grupo chamado tupi-mondé, é um grupo de indígena que fala o mondé, que é a língua tonal, então quem é esse grupo? Gavião, Suruí, Cinta-larga, Zoró e

Arara. Essas tribos, cada um tem um costume diferente, cada um tem uma educação diferente, mas a língua são quase igual.

(129) Ha muitos anos atrás essas tribos era uma só, e muitos anos os índios viveu alguns períodos de guerra de conflito entre si, e no momento teve uma briga e os índios se espalharam correndo do inimigo, então ocorreu para cá com sua mulher, outro correu para lá e cada qual se espalhou e nesse refúgio, cada qual construiu sua família. Ai, aquela família ali aumentou, o Gavião falando a mesma língua, aumentou Suruí falando a mesma língua e hoje tem esse grupo, e na história como surgiu a humanidade todos esses grupos fala a mesma coisa.

(130) Eles acreditavam que o homem, o índio surgiu dentro de uma pedra. Então, os passarinhos do bico duro furou aquela pedra ai o índios, o homem começou a sair, assim, eles conta, assim o índio saiu, eu vou ser Gavião, eu vou ser o homem branco, eu vou ser Japonês, assim espalhou, então esse mesmo grupo tem a mesma historia.

(131) Os artesanatos tudo é parecido, então mostra que na época poderia ser igual ou alguma coisa assim, então para o índio Gavião o homem surgiu de dentro de uma pedra, o formato da maloca, quem foi o arquiteto? Quem foi o primeiro especialista em construção de maloca? Como que foi? Então, você pode perceber que existe uma lógica, que a pedra ela era oval, então o índio quando saiu falou: nós saímos debaixo da pedra, nós vamos construir uma maloca mais ou menos do formato de uma pedra, então por isso a primeira arquitetura da maloca é baseada na pedra.

(132) Eu já vivenciei, eu já vivi em uma época em que esse negócio de religião é da cultura do povo gavião era muito forte, a mudança de religião foi uma coisa muito radical, uma coisa bem rápida, porque quando agente menos esperava o Branco invadiu, então foi uma coisa absurda que aconteceu.

(133) O povo gavião tem na sua cultura, o pajé. Eu acho que religião tem aver com pajé, com curandeiro, essas coisas. Pois é, antigamente ele tinha assim, coisa que o povo tinha muito respeito era pelo pajé. O pajé era um ser, uma pessoa muito especial, muito útil para a comunidade, porque? Por que pajé segundo a história, ele tem um trabalho fora do comum e digamos assim, a comunidade acreditava que ele trabalhava com coisas invisível, então tem sonhos, o pajé ele tem sonhos, ele pode interpretar o sonho das pessoas, ou então ele pode sonhar com o que vai acontecer, por exemplo, se vem aquela tribo, de manhã cedo ele falava: hoje nós vamos ser atacado, por esse motivo nós temos que fugi.

(134) Em determinado momento o povo falava assim: pajé hoje queremos comer um porco, e o pajé falava: eu vou fazer um ritual, uma dança que essa semana vai aparecer porco, uma manada, ele curava, se a pessoa tava doente ele assoprava e fazia uma cerimônia, então por tudo isso a comunidade tinha muito respeito por ele.

(135) O pajé também promovia festas, até... o pajé tinha acesso aos deuses, que numa certas alturas ai, tinhas uns espíritos que ele tinha contato, os contatos... então esse pajé por muitos anos aqui na tribo Gavião ele que era o cabeça, ele que determinava, porque assim, tem o cacique e tem o pajé, o cacique te uma função e o pajé tem outra função, não sei, mas o pajé era mais importante porque ele falava e o cacique determinava, esse pajé era muito útil para a comunidade, até porque ele conhecia remédios, ervas medicinais da floresta.

(136) Por muito tempo isso foi acabando com a chegada do homem branco, hoje você não vê muitos pajés na aldeia, tem alguns só que eles tem receio de falar, de mostrar o trabalho, porque hoje a nova geração tem uma visão diferente por ter um contato com a sociedade envolvente. O pajé ele não existe, você ta falando mentira, ai também com a chegada do evangélico, a missão novas tribos que foi os primeiros a chegar na aldeia, eles impuseram, eles disseram assim para a comunidade que aquilo tudo era mentira, falando que o pajé era o diabo, que era uma coisa ruim, não era verdade, então isso foi intimidando o pajé e a comunidade também foi levando aquilo. Então aquilo ali enfraqueceu a figura do pajé.

(137) Nos tinha uma pajé aqui na aldeia muito respeitado e ele foi convertido ao evangélico, mas só que o pajé dele não era na boca, era no sangue, ele nunca deixou de ser pajé por esta razão.

(138) Hoje eu conheço os dois lados da moeda, então sei que só existe um deus, que só existe um criador do universo, eu sei que existe o verdadeiro, sei, falo muito e defendo, agora por outro lado respeito muito a cultura, eu pertenço a um tribo indígena, respeito e valorizo a cultura tradicional. Em momento algum eu vou dizer que é mentira. Então eu nunca cheguei para o pajé e falei: você ta mentindo, ou outra coisa dessa natureza e sei que existe uma história, um valor cultural que precisa ser respeitado.

(139) Então muitas vezes os brancos chegam falando que pajé era aquilo, que era o capeta, que era o diabo e tudo mais, isso não deveria acontecer.

(140) Bom na história tradicional, existia um pajé que ele tinha contato com o deus Gorá e o seu irmão Betagap, então antigamente o deus ele andava na terra, ele tinha um irmão que ele mesmo fez de uma árvore bem lisinha e então o Betagap era todo

atrapalhado , Jesus fazia uma coisa e ele queria... fazia ao contrário, então esse Gorá vivia no céu e esse pajé conseguia chegar lá nesse deus, e ele dava macaloba, amendoim de índio , então esse Gorá... o Gorá andava na escuridão e abril assim... e saiu a escuridão então para cada coisa existia esse Gorá.

(141) Antigamente os índios promovia as suas festas, antigamente existia festas. Quando uma pessoa criava um determinado animal, um porco, que os índios viviam criando filhote de porco, de veado, de catete, de anta, de jacu, de mutum e de jabuti e vários outros bichos, então na cultura Gavião, aquele animal que criava em determinada época, ele já cria sabendo que um dia ele via ser morto para comemorar uma festa, para ser o personagem principal da festa.

(142) Todos os bichos que eles criavam como animal de estimação, os índios sabiam que aquele animal tinha que morrer para animar a festa, então por ter vários índios e vários animal, então antigamente existia várias festas.

(143) Então você era um índio e criva um catete, você ia promover a festa, você promovendo uma festa você ia convidar várias aldeias, ai você inventava um nome para o animal, então tinha três coisas que você tinha que fazer... só que esse porco que você ia matar tinha um preço, não é um preço que diga eu vou vender porque vale isso, um pedacinho vale mais vale mais barato porque é um pedacinho, ou mais grande porque tinha que acumular.

(144) O pensamento do índio não era vender, então o que ele falava: eu vou matar o porco mas eu quero que você traga paneiro, flecha, colar, linha de algodão, porque? Porque o mais bonito da festa era trocar, era a troca de presentes.

(145) Então na época o índio se sentia obrigado, animado, porque aquele dia tava chegando, porque ele tinha que mostrar que ele tinha um presente para dar para o dono da festa, então um pedacinho de carne que o dono ia dar para você, você ia pagar um preço sentimental.

(146) Os filhos, a mulher tudo chorando, e o presente era mais ou menos um consolo. Então na época todos iam para o Becãn para fazer flechas, tinha a escola lá. Tal dia todo mundo falando: o dia que eu for lá vou cantar essa música. Todo mundo planejando o que tinha que fazer, então o artesanato era muito valorizado na época da festa, essa era uma baita de uma escola, para que a cultura daquele povo sempre tivesse viva. A festa exigia, era tipo uma lei, a festa só poderia ser uma festa se tivesse alguém que tocava, que dava presente, que matava , e a macaloba era o preço que você tinha que pagar por ter matado o animal dele. Na festa se você for o primeiro

atirador você ia sofrer, tinha que tomar um tacho de macaloba, tem três, quatro pessoas que ta de olho, então você mete a flecha e o dono do porco trás um tacho e te taca na cara e você tem que tomar todinha, e se não caber na barriga, você vomita e toma de novo.

(147) A hora que eles soltavam você, você já sai tombando e já saia cantando também, antes você já tinha bolado a música, você é a pessoa que vai animar a festa. Muita gente vai ta cantando a sua música, tem um grupo que vai ta tocando taboca, então por isso a escola antigamente era o dia-a-dia, no momento da festa, no momento da colheita, no momento da roça, a todo o momento o cotidiano era a educação. Hoje a escola ta completamente diferente, então a comunidade tem uma visão dividida, porque muitas vezes o índio pensa que agente ta preparando o filho dele para competir no mercado de emprego, essas coisas.

(148) A gente tem que conscientizar para não deixar que a escola que o branco trouxe não seja dessa forma, porque agente tem experiência que quando o branco chegou e falou: epa, não fala sua língua aqui, então a escola acabou tirando a liberdade do índio, acabou chegando assim... vendo o índio...antigamente o índio matava uma cutia, paca, ali você ...antigamente o índio matava uma cutia, ele sabia que ia servir para a refeição da família dele, embora tinha muitas outras pessoas, então ele servia aquela família. Se ele matasse um paca, então ele ia dividir com seu irmão, com sua mãe, então ia mais longe. Se ele matasse um catete a comunidade de indígenas, ele ia se beneficiar da refeição, ele sabia que não ia passar fome, então ele não tinha essa ganância. Assim era a macaloba, a mulher fazia a macaloba bastante no pilão e a comunidade toda ia tomar, assim era o porco, dava para todo mundo.

(149) Hoje quando chegou a visão do capitalismo, aquela visão do branco, o modelo da escola do branco trouxe outra visão, agora se um índio mata uma cutia ele come só com a família dele, se ele mata uma paca ele come a metade e coloca a outra metade na geladeira dele, se ele mata uma anta ele vai vender para todo mundo aqui, em vez... ele vai vender para acumular, ele sabe que para matar aquela anta ele teve que comprar a espingarda, o chumbo, o cartucho que não era de graça.

(150) Antigamente ele não pagava a flecha, ele não pagava o arco, ele não pagava o cordão para fazer o arco, ele não pagava a pena. Hoje a forma com que a escola trouxe um determinado momento, tem dois lado da moeda, tem o lado bom e o lado ruim, graças a lei que garante que o índio tem a liberdade de manter a sua língua a

sua tradição e viver o seu dia-a-dia de acordo com seu costume. Antigamente era ignorado, então quando um branco vinha dar aula ele não tinha esse pensamento, para ele o que valia era aquilo que ele conhecia do mundo, as vezes ele pensava que tava ajudando o índio, mas tava matando a cultura do índio

(151) Depois que chegou a escola, que agente, se deparou com uma situação bastante diferente que ficava só ali aquele grupo, então assim, eu me deparei dentro de um espaço físico. Hoje a gente vê que o avanço realmente mudou, mas a educação vem acompanhado não somente o povo indígena Gavião, mas também outros povos, todos os povos do Brasil, do mundo existe uma educação específica, eu também lembro como se fosse hoje na minha infância, a primeira aula, a primeira caneta, o primeiro lápis pra mim foi uma coisa muito encantadora.

(152) Hoje se nos não acompanhar a evolução, o índio sabe que vai ficar para trás, embora a tradição dele para ele tem valor, para quem ta de fora não tem. Para agente ser valorizado, agente tem que estudar. Hoje a escola tem uma função, mas tem que respeitar a cultura, a identidade, as formas da coletividade, mas agente não pode perder de vista que não pode ficar atrasado. Hoje nos tem que acompanhar a tecnologia, tem que navegar na internet, tem que ter e-mail, falar bem o português, usar a roupa do branco, a gravata, o celular, ter carro. A gente sabe que nunca vai deixar de ser índio, porque o índio não ta nos bens materiais, o índio... para nós, ser índio ta na nossa veia, ta na nossa mente, ta no sentimento, por mais que a escola transforma o ambiente, hoje, nos Gavião falamos que somos índios com muito orgulho.

JOSIAS CEBIROP GAVIÃO

(1) Bem, na verdade eu nasci na terra indígena Igarapé Lourdes mesmo, nessa terra habitada de Índios Gavião e pelos Arara, em 1984 numa aldeia chamada Igarapé Lourdes, até hoje a aldeia hoje existe é o nome da terra indígena.

(2) Bem, segundo o meu pai, agente mudou para essa região, onde estamos habitados hoje devido a invasão da terra indígena, então o objetivo da vinda nossa para cá, foi evitar, aliás, retirar naquela época, que existia muitos invasores aqui, os colonos, os grileiros invadiram essa região, que nos estamos habitados hoje.

(3) Então, quando nós viemos para cá, foi com essa intenção de proteger a terra indígena dos invasores e desde então nós estamos lotado aqui nesta aldeia.

(4) Formamos uma aldeia que tem uma extensão enorme de aldeias aqui, isto é, a principal é chamada Ikolen e durante esse tempo, agente ta vivendo ai e tentando da melhor forma possível contribuir com alguma coisa dentro da comunidade.

(5) Nós procuramos tentar achar uma solução melhor pra que agente possa contribuir com a evolução política e com a evolução da própria organização social do povo.

(6) É... olha, hoje a comunidade indígena Gavião forma quatorze aldeias, porque esse é um porto indígena chamado PIN IKOLÉN, só que esse PIN tem uma extensão muito grande, desde a aldeia Sol Nascente que é do Jeremias que faz parte lá na divisa do Mato Grosso.

(7) A aldeia tem uma extensão muito grande. Ela trabalha exatamente nessa questão política mesmo, indiretamente uma parte da FUNAI que, ta incluída dentro da terra indígena pra ta fazendo principalmente na questão da atividade produtiva, tentar melhorar a produção da comunidade e assim por diante.

(8) Bem, nos anos setenta, oitenta, o povo Gavião era nômade, eles mudavam de um lugar par o outro atrás de alimentos.

(9) O povo, eles faziam as roças deles, mas não ficavam exatamente num lugar só, saiam desse lugar para outro lugar.

(10) Nesse tempo, a área que eles fizeram a roça voltava a crescer novamente, então o povo gavião, naquele tempo, ele tinha uma consciência da natureza.

(11) E com o passar do tempo, através da civilização, digamos assim, do contato, começamos uma aldeia como somos fixados, somos permanentes.

(12) O povo indígena Gavião veio tendo um contato acelerado com os não índios através do povo arara.

(13) Desde então, nós sempre tivemos essa reciprocidade. Reciprocidade em relação com a sociedade não indígena, até porque, é necessário hoje, e não tem como agente seguir outro caminho que não seja essa.

(14) Então, a sociedade não indígena, tem contribuído bastante, principalmente nos conhecimentos. Se não fosse essa relação, hoje nós não teríamos essa clareza que nós temos hoje do mundo globalizado onde nós pertencemos.

(15) Só que de certa forma, esse contato veio prejudicando um pouco, principalmente nas práticas culturais de manutenção das nossas tradições, então fica difícil agente manter uma coisa que nós mentíamos antes do contato do que agora.

(16) No início, bem no começo da humanidade para os índios Gavião, as casas tradicionais não eram desse tipo, era uma forma arredondada, era um circulo, agora essas malocas é muito mais comprida, mas tem modelo arredondado.

(17) Essa mudança toda é influencia dos brancos, com o desmatamento as palhas vão acabando, distanciando do ambiente, e devido a isso agente vem procurando alguns índios que tem mais condições, e vem fazendo essa casa de telinha de barro evitando que futuramente venha a trocar o telhado e a parede.

(18) Essas casas tradicionais, de quatro a cinco anos a gente vem trocando, agora não tem mais condições devido a falta de palhas.

(19) Sem duvida nenhuma, eu sempre tenho a felicidade de dizer que o povo gavião, apesar de ter todo esse acesso a sociedade não indígena, nós procuramos manter o que nós temos de importante em nosso meio, principalmente nossa fala. Quem nos conhece, sabe que onde quer que nós estejamos nós sempre procuramos utilizar a nossa linguagem, seja lá na frente de quem for.

(20) Então, isso é muito bonito para nós, porque nós sabemos falar bem, bem mesmo a nossa língua e do mesmo tempo nós estamos procurando aprimorar o nosso português.

(21) É muito bom, agente tem essa ligação na verdade, agente sabe entrar numa cidade, agente sabe nos comunicar com determinadas questões, como as questões políticas, então isso é muito importante, principalmente para nós, que estamos envolvidos nessa ação.

(22) Segundo o mito do povo Gavião, é... é uma coisa até... uma coisa incrível. O povo gavião, ela tem um mito, que explica de uma certa forma que o povo, a

humanidade, não somente o povo gavião, surgiu de uma grande rocha, não é diferente, acho que tem uma semelhança parecido, essa grande rocha trata desse mundo onde nós vivemos mesmo.

(23) Então, o nosso mito explica que o povo, a humanidade surgiu da rocha, que naquele tempo existia uma grande rocha onde o povo ficava isolado naquela determinada rocha.

(24) Houve uma época que os pássaros que naquele tempo era como nós, gente que sabia o que fazia resolveram então, através de uns sons de ruídos que ouviam daquela rocha, resolveu então, com curiosidade, perfurar aquela rocha e o que estava acontecendo naquela rocha.

(25) Vieram vários pássaros, vários pássaros mesmo, desde o papagaio, arara mutum, jacu, e não conseguiu perfurar, ai felizmente veio os periquitos esse tinha a ferramenta bastante forte que pudesse perfurar a rocha.

(26) Então, até hoje nós consideramos os periquitos que tem o bico duro, porque foram eles que perfuraram a rocha e conseguiram libertar o povo que estava isolado naquela rocha.

(27) Saíram muitas pessoas segundo o nosso mito, saíram o povo Gavião, saíram os Zoró, saíram os Cinta-Larga, só que antes que saíssem todas as pessoas, o nosso mito conta que uma mulher grávida saiu dessa rocha e acabou isolando a entrada dos demais que poderia ta saindo depois.

(28) Quando cada povo saia da rocha, eles imediatamente já se apresentavam, por exemplo, o povo Gavião saia e dizia: nós somos o povo Gavião, somos guerreiros, somos matadores, somos comedores de gente.

(29) Então naquele tempo já explicava a origem de um determinado povo, e qual que era o perfil do seu povo e saiu o povo branco, na qual o nosso mito explica que quando o povo branco saiu, ele já se autodenominou que era um povo dominador, que era povo rico, que era um povo materialista.

(30) Até hoje agente fica meio surpreendido com isso, porque o nosso mito conta uma coisa que hoje de fato é.

(31) Olha, eu já nasci no contato do povo Gavião com os Brancos, porque da aldeia Igarapé Lourdes eu sai com menos de um ano, então o meu pai que naquele tempo já liderava esse povo, e tinha uma ligação muito direta com a sociedade não indígena, então eu acabei ficando um tempo na cidade e, em seguida nos mudamos para cá, então eu mantenho esse contato.

(32) A história da aldeia é uma história em que foi invadida, como essa estrada que você pode ver lá.

(33) Antes dessa estrada existia outra estrada que passava praticamente do meio, da terra indígena, então o que aconteceu, naquele tempo, fizeram uma articulação com os índios até com a própria FUNAI, e a polícia Federal e resolveram então passara a entrada para cá.

(34) Na intenção das pessoas envolvidas com a estrada, aqui não fazia parte da terra Indígena naquela época. Ai então, fizeram essa estrada cortando a terra indígena e chegando ao Mato Grosso.

(35) É uma polêmica muito grande isso daqui no início foi muito complicado, a própria comunidade sente ameaçada com a estrada, apesar da utilidade que ela tem, nos precisamos muito dela para o atendimento da saúde, educação, mas fora isso, ela só vem a prejudicar, principalmente com a questão das epidemias a poeira e o próprio contato do uso da estrada.

(36) Devido a isso, nos procuramos alguns representantes dos usuários da estrada juntamente com o Estado de Rondônia e Mato Grosso, porque faz parte das duas gestões, até o próprio Ministério Público e tentamos negociar com os fazendeiros, não só os fazendeiros, mas o próprio Estado mesmo de negociar e tentar conseguir alguns benefícios para a comunidades em forma de ressarci o povo dos prejuízos pelos danos ambientais, até pelos danos morais, foi uma discussão que até agora não deu resultado.

(37) Bem, a maior parte dos desmatamentos aqui dessa região, foi exatamente causados pelos invasores, desde então este pasto que você vê na aldeia Ikolen não foi uma coisa feita pelo povo gavião.

(38) Ao contrário, quando agente chegou já tava assim, aqui já tinha muito pasto já, já tinha cultivo de café, de laranja, tinha muita derrubada, e as derrubadas que agente encontra nessa região aqui não foi causada pelos índios não, foi feita pelos invasores.

(39) Lógico, que algumas derrubadas realmente os índios tem costume de fazer nas proximidades da aldeia e acabou se estendendo um pouco mais, bem antes, bom, a plantação na aldeia mudou muito, existe muita influência da sociedade não indígena, mas antes nos tinha também o nosso cultivo, tínhamos a batata doce, o cará, o próprio milho tradicional, a mandioca, a banana, entre outras coisas da própria natureza mesmo, e desde então, com a influência dos não indígenas, acabamos adaptando algumas coisas a nossa realidade.

(40) Não tem como mais... por exemplo, o sal, é... açúcar para a macaloba, é arroz, hoje é entre muitas coisas outras que agente tem acesso a cidade estão de certa forma nos conseguimos assimilar as coisas da cidade, teve muita influência.

(41) Esse espaço que você vê ai, não caracteriza uma aldeia indígena autêntica, não exatamente. Naquele tempo, as aldeias, existia uma maloca, uma oca tradicional e nessa oca, existia um morador que era chamado de cacique que era o dono da oca, era a pessoa que sabia fazer a oca, esse era o cacique tradicional.

(42) Dentro dessa oca, morava aproximadamente umas trinta pessoas, nós não possuímos colchão e cama, cada um tinha uma rede, mas agora mudou muito.

(43) Bem, há cinco anos, ou até mais, mais de cinco anos, nós tivemos um grande projeto aqui, que foi feito através da EMATER e do Ministério da Agricultura, um projeto de 180 mil se eu não me engano.

(44) A comunidade foi beneficiada com muitas coisas, principalmente com equipamentos permanentes, como foi adquirida através desse projeto uma Toyota bandeirante, um trator, a própria represa da comunidade foi feito e construído por esse projeto é... o gado, foi adquirido através do projeto. O reflorestamento da teca, mas a teca não é arvore desse lugar.

(45) Mas só que infelizmente a comunidade ainda não está preparada por algumas determinadas coisas, exemplo, a criação de gado, ainda não temos esse costume, ai o que aconteceu, tivemos a criação, no início vieram 20 gados e multiplicou, chegou até 100 que eu lembro, o que aconteceu, ai desestruturou tudo, a própria cerca, não foi feita a manutenção da cerca, é... as vacas ficaram soltas no meio da comunidade, a própria comunidade acabou se desfazendo do beneficio.

(46) No início o projeto foi bom, a própria comunidade se envolveram bastante, todos se envolveram e ficaram incentivados com o projeto, mas desde então, a comunidade Gavião, não foi contemplado com nenhum outro projeto, apesar de ter as próprias roças, os seus próprios meios de subsistência, mas com um grande projeto não foi beneficiado depois disso.

(47) Lógico que teve alguns pequenos projetos, não só pela EMATER, mas pela FUNAI através da associação tem pequenos projetos que a comunidade vem se beneficiando.

(48) Outra coisa que é muito importante pra nós é a escola, a escola para nós no mundo em que nós estamos vivendo hoje é muito importante, principalmente quando se trata de manutenção dos valores indígenas, que é manter nossos costumes.

(49) Mas nada impede que nós possamos buscar novos conhecimentos, até porque a própria legislação ela nos permite que nos possamos buscar outros meios de conhecimentos, então nós procuramos sempre fazer isso.

(50) Na nossa educação, nós procuramos envolver toda a comunidade e... tentar conscientizar a comunidade da importância da educação, e incentivar os alunos a se interessarem mais pela educação, até porque é o futuro da comunidade que está em jogo, principalmente a educação ela contribui bastante com a evolução da própria comunidade.

(51) No nosso povo existem várias festas tradicionais e... uma das festas tradicionais é a... a comemoração, a festa do milho verde, nós temos esse costume de fazer a festa do milho verde, tem a pajelança, hoje isso acabou enfraquecendo um pouco, devido ao contado, mas sempre procuramos fazer as nossas festas tradicional, principalmente na semana dos povos indígenas.

(52) Não é uma data significativa para o povo, mas devido a criação dessa data, nós procuramos aproveitar o momento e ta se manifestando culturalmente, até fazendo algumas reivindicações políticas para o governos.

(53) Nós sempre procuramos fazer nossas festas tradicionais, a matança dos animais de criação, e nessa festa é utilizada tudo quanto é tipo de material tradicional, de bebidas tradicionais e convidamos muitas pessoas.

(54) Fizemos uma festa aqui na qual o nome foi “Encontro dos Tupi Monde” e, como você sabe os tupi monde são cinco etnias falantes da mesma língua, lógico que existe uma diferença muito grande no sotaque, tem umas coisas diferentes, mas é muito semelhante.

(55) Então nós nos reunimos até para um intercâmbio cultural, para agente conhecer um pouco mais os parentes e ta nos envolvendo nessa questão cultural.

(56) A nossa intenção hoje é formar cidadãos indígenas que possam buscar melhorias para a comunidade, que não tenha uma visão de disputa no mercado de trabalho, nos queremos formar pessoas conscientes e que valorizem a sua origem.

(57) Então o primeiro passo, principalmente nós professores indígenas, nós procuramos ta vendo essa questão de pegar nossos alunos e capacitá-los para que eles possam ser futuras lideranças, e a própria comunidade ela se incentiva muito por isso, ela se orgulha até de ter algumas lideranças representantes no estado e agente fica feliz por isso de terem pessoas destacadas na comunidade.

(58) Então, essas pessoas ao saírem da aldeia, não saem simplesmente porque querem, elas saem porque tem a necessidade de correr atrás realmente de algum benefício para a sua comunidade.

(59) O povo Gavião hoje é bem consciente disso... é a comunidade se sente tranquilo aqui na aldeia, porque sabe que existe pessoas defendendo a sua causa.

MOISÉS SERÍHV GAVIÃO

(1) Vou te falar... a primeira vez que nós descobrimos esse lugar... bom... Nossos parentes antigos eles faziam a maloca grande e nós morava junto das pessoas, eram quarenta pessoa que mora em uma maloca grande. No Mato Grosso não tinha esse monte de casa que tem aí não, só tinha a maloca grande, redonda assim. A gente morava tudo junto, mais ou menos 20 a 50 pessoas na maloca grande redonda, era uns 40 metros a maloca.

(2) Antes do homem brancos nós ia caçar em qualquer dia, matava marcado, então falava: vamos caçar amanhã para matar bicho.

(3) Um ai caçar, outro ia matar jacaré, tatu 15 kg, matar anta, outras pessoas matavam qualquer tipo de bicho que o caçador queria, macaco, macaco preto, matava tudo.

(4) O caçador e chegava a tarde, era cinco horas, seis horas, até sete horas tava chegando de noite, e depois a gente fazia cozido, de manhã cedo a gente ia chamar todos para unir, para comer, mandioca e comia beju.

(5) Todo o pessoal comia junto dentro da maloca, era melhor. Depois ninguém não sentia a doença, os antigos nunca viu, nós povo indígena Gavião nunca tinha visto a febre, nunca acontecia do antigo de febre, e gripe não conhece, gripe e malária... tuberculose não pegava no nativo.

(6) Nos vivia uma vida boa, a vida limpa, assim nós morava no tempo antigo, não tinha muita doença. Hoje nós pegamos qualquer tipo de doença, ela ataca nosso povo indígena.

(7) Há muito tempo nós não conhecia o branco, foi quando nosso povo Gavião conheceu o primeiro branco, o seringueiro.

(8) Os seringueiros apareceram lá na maloca grande, e depois os garimpeiro e nos não conhecia o branco.

(9) Veio calça, calçado, ai nosso povo Gavião ficava pelado, o branco levou a calça, roupa, para vestir para o índio, ai virou essa mudança ai.

(10) Depois que os seringueiros chegou, começou essa mudança, e no costume nós não comia açúcar e sal e arroz e feijão, o povo Gavião antigo não conhecia, não comia, nosso povo Gavião não comia o sal, nunca comia. O povo comia sem sal, a gente do antigo só come sem sal, sem sal a gente come, não mistura sal não, e depois que o branco apareceu lá, mudou muito né.

(11) Antes dessa estrada, primeiramente tem outra estrada no meio da nossa terra e assim, por exemplo, assim é nossa divisa, tem outra estrada da fazenda castanhal que ta para cá.

(12) A estrada cortou no meio da nossa divisa e depois que a FUNAI que apareceu reclamou que essa terra é do povo e do governo, não pode fazer estrada, abrir estrada grande, estrada boa, ai FUNAI fechou essa estrada do quebradão.

(13) Fechou e depois fez de novo, o mesmo fazendeiro, o fazendeiro do castanhal, a estrada do castanhal e essa estrada. a FUNAI que fechou essa estrada, abriu a estrada grande de lá até chegar na fazenda castanhal e depois que a FUNAI veio e falou que não tem jeito para fechar de novo, tem muito dono da estrada, fazendeiro acha ruim mas a FUNAI ta tentando para fechar essa estrada, para negocia, mas não tem jeito para negociar essa estrada, até nós índio queria negociar, tem lei do governo que fala que não tem jeito para passa na terra indígena, é muito difícil, ta dentro de nossa divisa do índio, ta difícil é,muito perigoso.

(14) Nós estamos discutindo cada ano, porque para os fazendeiros ta de graça atravessa essa estrada em nossa terra indígena, e a lei do governo diz que não pode mexer nessa estrada, nessa terra indígena do povo indígena, não pode pisar ai, é complicado quando você faz estrada, ai os brancos invade nossa terra.

(15) Esse pasto que existe ai, não foi o nosso povo Gavião, o nosso povo não faz pasto, o branco teve aqui e essa estrada o branco fica vigiando nossa terra, roubaram a nossa terra daqui, ai ficou pasto.

(16) Quando agente... a FUNAI que retirou os invasor, aqui tinha invasor, nessa fazenda aqui que nós fica, a primeira nós morava aqui nos Igarapé Lourdes, ai nós saiu da lá ai e mudou para cá, aqui na aldeia do Ikolen.

(17) Primeiro nós moremos aqui no Igarapé Lourdes, ai nós saiu da lá, ai a FUNAI tirou os invasor dessa estrada aqui, a FUNAI tirou os invasor e nós fiquemos aqui, para cuidar dessa área e deixamos a outra aldeia Igarapé Lourdes.

(18) Quando eu cheguei aqui já tava assim, nós mudamos para cá para o pessoal invasor não invadir de novo, ai nós veio aqui para cuidar dessa área, esse pedaço, é assim que nós ficamos aqui.

(19) Hoje é diferente, nós antigo ficava no mato, no mato virgem, não é fazenda não. Primeiro nós moremos aqui na... eu vou falar para você... na... ali no mato grosso, os Gavião morava no mato grosso, ai nós corremos para cá.

(20) Tem outro índio aqui, Cinta- larga, Suruí e Zoró, ai antigamente quando nós tava brigando e eles tocando com a gente, ai nós correu para cá, ai nós mudemos aqui e ficamos no lugar dos Arara, Arara morava aqui no Igarapé Lourdes.

(21) Nós invadiu a terra do Arara também, ai que Gavião correndo por que tava brigando com os outro, e corremos para cá, agora nós perdeu a nossa terra verdadeira.

(22) Antigamente era bom, não tinha doença, nem febre, nem malária é... hepatite, dor de barriga, dor de cabeça, não tinha nada disso, isso não aparecia, não pegava. Depois que veio o médico do branco, ai que nós pegamos e a gente fica com febre, era tudo diferente, agora é igual com o branco.

(23) No tempo antigo o missionário chegou, quando o Gavião... bom e depois que o missionário chegou trazendo a palavra de Deus, ai que missionário falava: vim para trazer a palavra de Deus a palavra de Jesus Cristo que morreu por nós e que Jesus Cristo salvou a gente, é assim que o missionário falava. Agora para nós, para os Gavião até hoje ta a mesma coisa, é assim que nós conheceu é uma coisa que mudou na vida do índio.

(24) Os índios tem festa antiga, a gente tem festa que a gente cria. A gente tem festa grande ai, a gente dançava até de manhã cedo, é assim que o índio fazia no tempo antigo, e depois que o missionário chegou ai, disse para não fazer mais isso, isso é muito ruim, isso é problema assim, ai que os Gavião mudou. Agora nós fiquemos assim, ficamos parados.

(25) Bom, antigamente o finado meu pai falou: estou falando com deus, mas da palavra de Deus meu pai não falava nada não, nunca falou, o meu pai falava que tinha deus.

(26) Há muito tempo o nosso parente antigo respeitava a palavra de deus, e assim, deus ficou aqui na terra, ai pensou... ele morava sozinho, essa é a historia de nosso avó, deus ficava sozinho aqui na terra, ficava andando, ai pensou: to ficando triste, sentido, não é bom ficar sozinho. Ele morava aqui, ai cascou um pau igual a sua altura, cascou o pau e fez gente , fez um companheiro.

(27) Gora é o nome dele, o deus que fez outro deus, tem dois, um que morava aqui na terra no mundo e que andou sozinho, sentindo a tristeza fez outra gente, cascou no pau da altura e fez gente igual ele, ai virou gente e colocou o nome dele de Betagap.

(28) tem uns pau bonito no mato, liso, bonito, limpinho, tem hoje pau no meio do mato, pau limpo que Gora colocou o nome de Betagap. Então tem dois deus, porque tem deus e tem Jesus, então ele faz isso. Nosso povo gavião respeito o nome do

Betagap é deus que nos chama de Betagap, Gora também é deus, então tem música do Gora, também o pajé conhecia esse deus.

(29) Era essa a música de deus para visitar o povo Gavião.

(30) O pajé que chamava para visitar o povo Gavião no tempo dos antigo, não tem mais pajé como antes, agora acabou nosso pajé, morreu tudo o nosso pajé. Essa história não acaba, até hoje nos estamos passando para os nossos filhos, e eu to passando para o meu filho, para não acabar nossa cultura e assim nós estamos lembrando o deus do antigo, o deus que faz de pau e cascou da sua altura o pau que vira gente e depois anda junto.

(31) No tempo do antigo o Betagap tava querendo... tava com muita sede e deus não dava água para ele, ai depois Gora sumiu com a água, ai depois chegou o parente e falou: onde que ele foi beber a água, porque eu to com sede, to morrendo de sede, ai Betagap foi tomar a água.

(32) Gora falou assim: quando você vê uma pedra assim é só abrir esse pedaço de pedra, ai pode beber. Ele foi e pegou na pedra , ai abriu a pedra, a água vazou, virou um riu pequeno, então veio um trairão e comeu e engoliu ele inteiro, e comeu Betagap.

(33) O trairão comeu o Betagap e sumiu, ele tava andando na barriga do trairão, ai aquela mar, puro mar que virou.

(34) Gora tava lá na beira do rio e pensou: puta merda nosso parceiro foi não sei para onde, vou chamar o nosso parceiro porque é muita tristeza, uma tristeza muito grande.

(35) Pegou uma vara e bateu na água, quando a vara ateu na água o rio secou, ai o Betagap tava dentro de trairão, dentro da traira grande. O trairão abriu a boca e ele saiu de lá, o Gora ficou dizendo: vem para cá, ai Betagap veio de novo e chegou mais perto e chorou muito. Você não pode fazer isso, era muito perigoso, eu tava sofrendo dentro do trairão.

(36) Gora tava pensando: eu não vou fazer mais isso não, você é meu companheiro, eu to sentindo uma tristeza grande.

(37) Tem muita história de Gora e de Betagap e assim, agente lembra do antigo, não é hoje, não. Quando você... aconteceu esse mundo, como é que agente faz?

(38) Tinha uma época que a lua tava igual sangue, eu mesmo já vi a lua pingar sangue de gente, isso quer dizer que tem cura. O pajé manda fazer... ninguém pode mexer, o Page manda fazer uma flechinha para o menino flechar, para ficar melhor a

lua. Isso ai é importante, ai a criança flechava em cima e a lua ficava bem clara, ficava limpa.

(39) Hoje o pastor fica orando para fazer o agradecimento de Deus, mas é a mesma coisa. Nos reunia e o menino flechava a lua e ela ficava bem, não tinha sangue para pingar.

(40) Quem apareceu primeiro foi o Oreste, missionário do estrangeiro que mora na Alemanha, ele veio da Alemanha para a terra indígena do Gavião e ele entrou no mato lá dentro da maloca grande e andava no mato, não tinha estrada, só mata, andava 50 quilômetros, andou a pé ate chegar na maloca grande.

(41) Nos povo Gavião tava andando para matar e outro dia nos ia fazer flecha, ai eles nós brigava, tinha muita confusão lá, e depois que o missionário apareceu na maloca grande para discutir a palavra de Deus, para melhorar, o povo Gavião veio conhecer que não era para matar as outras pessoa, não podia andar mais para matar outra pessoa e assim que o missionário ensinou para mim.

(42) Não pode matar outra gente, isso é muito pecado e Deus vai acabar esse mundo qualquer dia ele, ele falou e até hoje nós ficamos beleza, não tem mais confusão. O outro vai conosco, e não tem ciúme para outra gente, fica todos alegre, ficava bom eu não posso matar nosso parente, eu conheço a lei de Deus, é pecado.

(43) Quando agente casa, as mulheres fica lá, fica cuidando dos filhos, ai fica bom, e assim, a lei de Deus é muito importante para ficar tudo quieto, agora não tem briga, não tem confusão. Antigamente tinha muita confusão, matava os outros, os outros vinham atacar os Gavião, era muito ruim, e até hoje os Gavião, Zoró, Arara,e Suruí ta conhecendo a dei de Deus é assim nós respeita a lei de Deus.

(44) O governo fez projetos aqui na aldeia Ikolen, mandos fazer represa e fez dois tanque para criação de leite e plantou esse teca e depois Gavião plantou pupunha e o bananal. O gado também que tem ali, mas ta acabando, depois desse ano o governo mandou fazer roça com trator, um hectare para cada um, cada família ta recebendo um hectare, tem muita roça, vinte e quatro roças o governo fez para a comunidade.

(45) Cada aldeia o governo mando fazer roça de trator, na capoeira , não é mata virgem não, o trator limpa para fazer roça e plantar milho, arroz, feijão na capoeira.

(46) Para mim, é bom fazer roça de trator, quando a gente limpa é muito difícil, é duro para derrubar os paus grosso de machado, de machado é muito difícil, a gente sofre muito para roçar. Hoje a gente planta o milho e depois que o milho amadurecer a gente vende na cidade para comprar alguma coisa.

(47) No tempo antigo, nosso povo indígena fazia roça de machado de pedra, não é o machado de material do branco não, era de pedra. Nós faia uma roça redonda assim, não é... ai plantava mandioca, batata, inhame, todo o cultivo antigo, hoje nós não faz mais roça redonda, só quadrado, mudou a nossa roça.

(48) Os antigos tinha muita planta aqui da região, a roça quadradinha pega pouca planta e redonda pega muito produto, é assim que pensava o antigo.

(49) No tempo antigo Gavião plantava mandioca, plantava inhame, plantava milho tudo junto, hoje fica separado, hoje planta milho aqui e mandioca ali. Hoje fica separado, é assim que nós fazia roça redonda e os outro não reclamava.

(50) Hoje a gente não pode derrubar madeira, não pode queimar a mata, a floresta não pode estragar, ninguém não faz isso. Hoje tem IBAMA, SEDAN, Polícia Florestal, tudo cuidando do meio ambiental e da floresta, e não pode agente queimar, hoje tem lei do governo que não pode derrubar a mata virgem para fazer roça, nem índio não pode fazer roça na mata virgem, não pode derrubar, nós ta fazendo roça só na capoeira.

(51) Quando os índios derruba o IBAMA vem e prende o povo indígena também, por isso ta complicado fazer roça redonda assim, ai nós respeita também essa parte do governo, nós povo indígena também não quer derrubar a mata bruta, é o que cuida, desse mata, da floresta e ai só faz na capoeira, é... não sei qual é a lei dos outros.

(52) O povo Gavião fica na mão do governo, no meio do branco, eu não sou o responsável, hoje tem a saúde indígena, porque o povo não pode comprar remédio particular e tem a CASAI que cuida, o governo é que compra nosso medicamento, eu não tenho condições, quando o índio fica doente vem carro do governo aqui.

(53) Nós tem apoio da FUNAI que cuida da nossa terra, cuida dos índios e fica melhor, a escola é importante, porque apareceu lá no Lurdes mas os professor ficava três dias na aldeia e nosso povo indígena ficava um mês sem aula, mas hoje virou professor e fica direto na aldeia e ai da aula direto, então a escola é para conhecer a letra do Branco.

(54) É... existe na cultura tradicional a matança do porco criado em casa, agente pega o porco no mato bem pequeno e cria, e depois quando ele ta adulto agente mata para fazer a festa.

(55) A gente convida as pessoas, no início agente cria o porco como se fosse filho, agente dá o que comer, faz carinho e o porco que agente da carinho cresce mais gordo e sadio não adoece então.

(56) Então a gente convida as pessoas, vai de casa em casa, tipo, ele é o dono do porco ai ele vem aqui e convida, só que ele aproveita e faz um pedido, pede alguma coisa, tipo um arco, e fala: fulano faz um arco para mim, faz uma flecha pra mim. Eles faz um monte de pedido.

(57) Para as mulheres, eles faz o pedido de algodão é... linha para fazer flecha, então eles pedem linha, pente, ai o convidado faz um pedido também para o dono do porco. Então ele faz um pedido para o dono do porco, pedindo o pedaço que deseja: eu vou querer a coxa, eu vou querer costela, eu vou querer é... um pedaço daquilo, então é assim.

(58) O dono do porco vai de casa em casa fazer o convite, e quando chega o dia do corte, todo mundo tem que ta consciente daquilo que ele pediu, ai eles vai lá e é a tarde que o porco vai ser matado, era o costume, ai vinha muita gente, o pessoal com flecha armado e o porco lá amarrado assim, eles chegavam lá e matavam o porco na flechada.

(59) A primeira pessoa que atirar no porco é o convidado principal da festa, o dono da festa, tem o dono da festa que é o dono do porco e tem outro que é o convidado principal. Ai eles trás a macaloba de milho de índio, bastante macaloba mesmo, bastante, bastante, eles distribuem a macaloba até ficar bêbado. Depois alguém inventa uma música e canta até o amanhecer.

(60) Hoje a gente faz festa no dia dos índios que é o mês de abril, agora geralmente não faz mais essa festa não. Hoje em dia a gente não sabe mais fazer flecha e convidar, porque existe uma forma de convidar, não é só chegar e falar eu quero que você vai na minha festa e mata o porco e faz uma flecha para mim, um arco, ou aquilo, não é chegar assim e falar. Então tem outra forma que as pessoas não sabem mais, mais antigamente era o costume, acontece, hoje existe pajé, mas não é como antesé, antigamente era valorizado mas hoje em dia não, eu não sei, acho que é porque ele não pratica mais, o pajé fazia seu trabalho.

(61) O trabalho do pajé era expulsar os espíritos maus, expulsar seres do mal, também curava as pessoas que estava doente e fazia uma oração e curava a pessoa. O espírito pegava a alma da pessoa e levava para lá, ai o pajé ia lá brigava com ele, matava e depois trazia de volta e a pessoa ficava curada, então esse era o trabalho do pajé.

(62) Os índios acreditava no pajé e nos espíritos maus, então o pajé e que curava, expulsava os espíritos, então no tempo antigo o Gora é o Deus que o branco chama Deus, e nós chamava Gora e Betagap que é o parceiro de Gora.

(63) Na historia do povo gavião, os gaviões surgiu da pedra. Na pedrona grande tinha muita pessoa tava presa lá por muito tempo e não tinha ninguém de fora que não conseguia quebrar a pedra para fazer uma porta para o pessoal sair, então existia ninguém no mundo ainda, ai quem consegui quebrar a pedra foi os periquitos, os únicos que consegui, os mutum foi lá e quebrou o bico, os outros pássaros também não conseguia, então aqueles miudinho, os periquitos os únicos que conseguiram.

(64) Depois que o periquito furou a pedra foi saindo bastante pessoa, bastante gente de lá da pedra, então quando... até que chegou uma grávida, ai diz que o bucho dela, a barriga que tava grande não conseguiu sair de dentro para fora ai ficou presa lá até hoje, por causa da grávida o restante não conseguiu sair da pedra.

(65) Então aqueles que conseguiram, desde esse tempo foram assim, foram surgindo os povos, os Gavião se ajuntava aqui, os Zoró se ajuntavam aqui, então já se separam ali mesmo, foram se separando no que é hoje .

MATILDE CEBIROP GAVIÃO

(1) Eu sou a Matilde, pertenço ao povo Gavião. meu pai é o Catarino que é o cacique geral. Minha mãe é a Tereza. meus avós por parte de minha mãe era Arara e meus avós por parte de meu pai são Gavião.

(2) Eu sou descendente do povo Arara e Gavião e tenho orgulho de ser pertencente desses dois povo, dessas duas etnia.

(3) Nasci na aldeia Igarapé Lourdes, aldeia central do povo Gavião e acabei me criando na aldeia Ikolen.

(4) Desde criança, desde minha adolescência acompanhei a luta do meu pai e como eu acompanhava mais o meu pai, apesar de ser menina, eu tinha sempre... sempre fui criada mais próxima ao meu pai, com as história que ele contava para mim, como conta até hoje, e da importância de valorizar a nossa cultura e a importância que ele falava quando eu era criança

(5) Como a gente vive hoje em duas culturas, em duas convivência, ele sempre dizia qual era o melhor para mim, ele sempre dizia assim: minha filha, nós não ta vivendo mais nas aldeias, você não ta sendo criada mais na aldeia e sim estudando na escola do branco, e vivendo com a nossa cultura, você sempre tem essa visão de se envolver na cultura do branco para ajudar o nosso povo, porque hoje a cultura vai depender mais do povo indígena.

(6) Ele contava que era muito importante a gente manter a nossa cultura viva, da gente respeitar a cultura de nosso povo, a religião, os mitos, os cantos e as histórias que hoje o vovô conta para a gente.

(7) Eu criei com tudo na cabeça, que era importante eu valorizar a minha cultura e me orgulhar da minha raiz, mas dizer também que eu preciso estudar para ta aprendendo, como a gente precisa hoje defender e buscar politicamente, a terra, a educação e a saúde indígena.

(8) Com isso, eu fui desenvolvendo minha luta e aprendendo com o meu pai, com meus avôs e com o meu povo principalmente. Até hoje eu tenho aquilo na cabeça, então foi totalmente diferente de outras irmãs que hoje... sempre eu coloco isso para os meus irmãos e para a minha irmãs, o que eu aprendi e o que eu sou hoje não foi desobedecendo o meu pai, mas sempre ouvindo ele, o vovô e a mãe o que era importante para mim.

(9) Então eu vivo em duas culturas que eu dou muito valor, a cultura Gavião e a cultura dos brancos, muitas coisas boa a gente ta adquirindo a cada dia que passa, a gente sabe que existe uma parte que não é boa e a gente ta procurando adquiri coisas boa.

(10) Eu não consigo lembrar da aldeia Igarapé Lourdes, só tenho a contagem através dos meus pais, onde a gente morava. Toda vez que eu faço visita, eu procuro saber onde é que era a nossa casa, mas por esse tempo eu to sempre visitando a aldeia do Igarapé Lourdes para ta sempre resgatando onde que meus pais morava.

(11) Moro hoje na aldeia Ikolen, onde existe hoje a aldeia Ikolen, Tucumã, castanheira e outras aldeias foram invadida pelos invasores da terra indígena, e na época foi uma luta do povo Arara e Gavião para tirar os invasores da nossa terra e para que eles não voltassem mais para ocupar aquele espaço que eles já tinham ocupado.

(12) Antes o povo Gavião...alguns grupos tinham que sair do Igarapé Lourdes para morar naquela localidade que tava sendo invadida e esse motivo que tirou o povo Gavião para vim morar mais perto da cidade.

(13) A gente identifica diferença entre a aldeia do Igarapé Lourdes e a Ikolen, o acesso, quem mora no Igarapé Lourdes não tem acesso com os brancos, tudo é difícil lá. A precariedade no deslocamento do paciente, a educação fica isolada e o povo de lá convive mais com a alimentação da cultura porque é difícil ta vindo direto para a rua comprar a alimentação industrial.

(14) Então quem mora no Ikolen hoje ta convivendo na beira da estrada, com muitos caminhões passando, fácil acesso a cidade e a gente convive com os brancos diariamente e isso muda muito, como a alimentação.

(15) Para nós que vemos a alimentação tradicional, da muito valor a esse alimento, a gente fala que é mais importante que a alimentação da cidade, que não prejudica a saúde e não trás as conseqüência como o açúcar, o sal, o óleo.

(16) Hoje agente tem algumas pessoas que já sofrem de diabetes, colesterol e tem outros problemas causados pela alimentação que não é da cultura, isso não existia antes, e hoje já tem.

(17) O índio não pode viver mais sem o sal para complementar a alimentação cultural, porque antigamente não usava sal na comida e nem açúcar, no lugar do açúcar nós usava a batata, você conhece a macaloba como é feita, as mulheres colocavam mel ou batata e hoje já coloca batata e açúcar. Então essas mudanças são

muito preocupantes e a gente ta tentando conscientizar da importância da alimentação cultural e dos perigos da alimentação dos brancos.

(18) Na época do inicio do mundo que o meu avô falou... do surgimento da humanidade no mundo, existia uma pedra grande...existia não, para nós existe até hoje, estamos a procura dessa pedra, dessa rocha que era tão grande.

(19) Existia um homem que se chamava Danhábi que andava caçando por esse rumo dessa rocha. Durante a caçada ele ouviu um barulho daquele monte de gente conversando ali por perto, ele ficou curioso de onde que vinha essa conversa, ele tentava descobrir, foi onde ele descobriu uma pedra grande e nessa pedra cada povo que saia, identificava seu grupo, como o grupo Gavião.

(20) Cada povo que saia, representava seu nome e como que seria a vida, o futuro desse povo, se era rico, se ia ser caçador, se ia ser um indígena, um bom caçador que trabalha, já especificava o papel daquele grupo e assim foi saindo.

(21) Tinha um monte de cadeiras pintadas com pinturas de onça que...tava aquele monte de banco esperando cada povo que sai e sentava naquele banco, ai os brancos ... diz que saiu um branco assim... nós somos o povo branco, povo que tem muitas coisas e muitas riqueza. No final chegou uma grávida que tentou atravessar e o restante do povo do mundo ficou trancado dentro da pedra e até hoje existe esse povo e nós estamos a procura dessa pedra, dessa rocha.

(22) Na história do nosso povo, desde muito tempo... desde o surgimento da humanidade a gente sabe que existe o deus Gorá, Gorá e o dono do mundo para nós. Nosso avô conta que ele morava bem abaixo do rio bem longe, então a gente tem essa crença que existe mesmo e agente... e hoje conhece o nosso Gorá que é o mesmo que o branco fala que é Deus, o dono da floresta do rio.

(23) Existe no nosso povo várias festas, existe a festa do milho verde, festa do amendoim, festa da caçada, festa do porcão, festa do casamento e a festa do pajé. Quando é época do milho verde as mulheres vai fazer é... canjica, mingau de milho verde e a noite faz aquela festa ai convoca o espírito para ta vindo e experimentando o milho, é as mulher que faz, porque antigamente o papel da mulher indígena era sempre respeitar a cultura, acompanhar o marido na caça, buscar lenha, acender a lenha, colher o produto da roça, carregar para dentro de cãs e cuidar dos filhos, é ela que carrega até hoje, isso não mudou não.

(34) Nos sabemos que o milho é assim, muito sagrado para nós, então essa festa, esse mingau de milho verde se o gohianei não aprovar que ta gostoso, que ta bem

feito, ele pode causar até uma enchente na aldeia, então a gente ta respeitando o ritual do pajé e espera ele falar se ta bom ou não.

(24) Acreditamos que ele toma conta do corpo do próprio pajé, só que no momento que ele ta convocando, recebendo o espírito, ele muda só a voz na hora que ele ta fazendo a convocação.

(25) Existe a festa dos espíritos do céu, aonde vem à coruja. Antigamente existia uma história do coruja, que o coruja era muito mulherengo e a mulherada gostava muito do coruja, que ele era tão bonito, ele colocava um cocar tão grande quando ele vinha para essa festa. O pajé convoca a festa dos animais, a gente fala que é um homem, ai ele convida todas as mulheres para dançar com ele, ele faz um ritual do jeito que uma corujinha faz, só que no corpo do pajé.

(26) Na festa do porcão os homens, os maridos pegam ele pequenininho durante a caçada, mata a mãe e pega o filhote, trás para casa e acaba criando o bichinho igual um bebê, igual um filho, com o mesmo carinho, a mesma atenção e carrega esse bichinho para onde for.

(27) Ai a gente trata ele, como ele não sabe comer sozinho, a gente mastiga e dá para ele comer e assim vai crescendo, quando ele chega na idade certa para comer, a gente convida todo mundo, todas as aldeias para eles separarem suas flechas, seus colares e seus objetos antes da festa.

(28) Então as mulheres trabalham bastante, faz colar, pulseiras e os homens faz flechas, arcos e cocar que ele tem que chegar para festa.

(29) As mulheres faz muita macaloba, muita mesmo, e o dono chega. Quando chega a hora de matar, o dono tira ele do chiqueirinho, da casinha dele e amarra ele no centro da aldeia, a partir do momento que ele libera, pode atacar o bichinho, todo mundo com a flecha para matar o bichinho, ai o dono e os demais observa muito quem vai dar a primeira flechada, aquele que acerta a primeira é o que bebe mais macaloba, até ficar bêbado e a esposa toma junto.

(30) Essa festa continua, tem um grupo que vai limpar o porco e também pode beber porque ta mexendo diretamente, mexendo no animal da pessoa, animal precioso e tem que beber macaloba. Quem vai cozinhar também bebe e a festa continua até amanhecer o dia.

(31) O povo Gavião hoje mantém a cultura viva, mesmo que a gente vê as jovens toda produzida igual um adolescente da rua, mas eles continuam na cultura. Hoje

nossos velhos já ta cansado de tanto trabalhar e de ensinar e fica mais é assistindo. Os jovens é que organiza tudo, os meninos dançam, cantam, tocam e bebe.

(32) Hoje a minha visão é de que de dois anos para cá houve muita mudança. A igreja batista eles ta atuando na aldeia do povo Gavião há quarenta anos, só que durante esses quarenta anos não teve interferência nenhuma, nada, nada mesmo.

(33) Mesmo seguindo a igreja e ouvindo a palavra de Deus o povo Gavião sempre segui a cultura dele. Esses quarenta anos que eu to falando é a presença de um pastor alemão que permaneceu na aldeia, aprendeu falar a língua e traduziu a bíblia na língua Gavião, só que ele nunca interferia na cultura indígena, o momento dele era falar de Deus e o momento nosso era de praticar a cultura, festejar, beber.

(34) Ele nunca se envolvia, e hoje como ele se aposentou ele voltou para a Alemanha, depois disso outras pessoas assumiu o lugar dele, é onde tem essa interferência grande que muitos tão seguindo igreja, muitos não quer mais participar da festa, muitos não que mais viver na vida que nós vivia e ta fragilizando muito a cultura do povo Gavião e nós estamos triste com isso.

Capítulo 5 – Análise das Entrevistas

Início das discussões

O propósito deste capítulo é produzir um diálogo com as falas de nossos colaboradores e colaboradora de forma que possamos extrair de suas lembranças memorativas, as formas e como seus lugares e cultura foram sendo transformados. Também fazem parte de nosso objetivo entender como os indígenas produzem resistências com referência às transformações ocorridas após o contato com os não índios. Diante disso, postulamos os passos pelos quais queremos percorrer. Primeiramente será evidenciado o processo de origem da etnia indígena Gavião, em seguida se fará uma abordagem sobre as transformações ocorridas nesta população compreendendo os aspectos territoriais e culturais.

O início do mundo e da humanidade.

No princípio criou Gorá os céus e a terra, evidencia o mito de origem da etnia indígena Gavião. Tal interlocução é demonstrada por Betty quando postula que na História tradicional “aparecem os dois demiurgos Gorá e Betagap, que depois de povoar o mundo brigam e se separam” (p.17). Betagap é um personagem adicional, foi criado por Gorá após cortar um pau roliço na floresta e dar vida a madeira. Tal propósito de criação se deu porque “Gorá era sozinho” (idem, p.17) e depois de vagar em imensa solidão resolveu criar um companheiro. As evidências demonstradas por Betty é afirmada por Moisés, quando deixa claro que Gorá **(26) morava sozinho [...] deus ficava sozinho aqui na terra, ficava andando, ai pensou: to ficando triste, sentido, não é bom ficar sozinho. Ele morava aqui, ai cascou um pau igual a sua altura, cascou o pau e fez gente, fez um companheiro.** Ao ser criado por Gorá, Betagap não se torna um deus do mal, mas também não é um deus do bem, suas ações são delimitadas por impulsos. Seja por isso que tanto Gorá como Betagap “fazem o que é bom e o que é ruim sem pensar muito, causam a doença e a coceira, soltam a noite, pois só havia dia. Podem tornar as pessoas imortais se elas beberem uma substância repugnante que solta de seu pênis [...] são travessos, poderosos e desastrados” (ibidem, p. 18).

Para Betty, “provavelmente foram eles que originaram a humanidade” (p.18). O surgimento da humanidade e do povo indígena Gavião evidencia uma explicação muito peculiar, quando demonstra que foram Gorá e Betagap que teriam criada a humanidade dentro de uma grande rocha. Tal evidência é postulada pelo indígena Zacarias ao afirmar que **(127) o povo Gavião, eles acreditavam... Tem uma forte história que para nós, o povo Gavião não é simplesmente uma história, o povo Gavião tem um mito que é verdade**. Ao trazermos à tona a fala de Zacarias, chamamos a atenção para o caráter de contraste, ou seja, primeiramente Zacarias evidencia **que eles acreditavam** no surgimento da humanidade através do deus Gorá e de sua criação através da rocha. Após um momento de reflexão Zacarias volta a afirmar que **o povo Gavião tem um mito que é verdade.** Para nós, tal contraste só é possível porque existe uma presença muito forte de ordens religiosas que não fazem parte da cultura tradicional Gavião, impelindo os indígenas a produzirem uma negação da cultura tradicional em função de pressões e medos. Diante das próprias afirmativas, Zacarias retoma a discussão com uma convicção duvidosa, entretanto e mesmo confuso sobre a viabilidade de suas verdades afirma que **(128) há muitos anos atrás os seres humanos viviam dentro de uma oca da pedra muito grande, protegido dentro daquela oca da pedra. Então, durante muitos anos, o homem viveu ali.**

Para Josias a forma da criação do mundo explicado pela cultura tradicional é a própria manifestação do tempo presente. Josias evidencia que **(22) o povo gavião, tem um mito que explica de uma certa forma que o povo, a humanidade, não somente o povo gavião, surgiu de uma grande rocha, não é diferente, acho que tem uma semelhança parecido, essa grande rocha trata desse mundo onde nós vivemos**. Josias acredita que a grande rocha pode ser comparada ao mundo atual, a nosso ver, tal explicação situa-se no próprio entendimento do mito de origem Gavião, ou seja, de acordo com esse mito a humanidade após ser criada, vivia presa dentro da grande rocha em imensa escuridão, o que pode ser comparado ao mundo estranho e de incertezas a qual muito dos indígenas sentem viver a partir do contato com os não indígenas.

Para Matilde no **(18) surgimento da humanidade no mundo, existia uma pedra grande... Existia não, para nós existe até hoje, estamos à procura dessa pedra, dessa rocha que era tão grande.** Matilde, assim como Zacarias produz uma interlocução que revela o impacto das incorporações de origem não indígena em sua comunidade. A afirmativa **existia uma pedra grande** conota certa dúvida que é

rapidamente eliminada do discurso quando ela afirma que juntamente com o seu povo está **à procura dessa pedra**.

Autores como Claval (2001), têm apontado a necessidade de compreender os significados e as formas em que a cultura se projeta sobre os indivíduos. Para o autor mencionado, os mitos fundadores são sacralizados pela cultura como forma de produzirem explicações para todas as suas incertezas, tendo em vista que em muitos grupos “falam-se de um tempo perdido [...] uma época onde as relações entre as forças que modelam o mundo, os deuses que presidem seu destino eram mais estreita que nos dias de hoje” (idem, p.150). Diante disso, Claval argumenta que estas formas representativas em que as culturas se projetam, delineiam a estrutura de um universo cósmico, da própria natureza, dos homens e da civilização onde os segredos entre e natural e o transcendental são irrompidos. Herdado pelas lembranças das histórias míticas, as pessoas poderiam compreender o sentido de suas vidas e potencializar previsões sobre suas existências neste mundo. Tal demonstração nos permite afirmar que entre os indígenas Gavião, as histórias míticas potencializaram/potencializam o sentido de pertença e justificaram/justifica durante muitos anos as representações identitárias do grupo.

Origem da Etnia Gavião

Os grupos étnicos manifestam suas origens e histórias como fundamentos de suas tradições. No âmbito da etnia indígena Gavião, a História de origem e formação da etnia possui um viés fascinador. De acordo com a narrativa de Josias a História de surgimento da etnia indígena se deu da seguinte forma: **(23) o nosso mito explica que o povo, a humanidade surgiu da rocha, que naquele tempo existia uma grande rocha onde o povo ficava isolado naquela determinada rocha.** Situação também evidenciada por outros narradores como Moisés ao evidenciar que, **(63) na história do povo gavião, os gavião surgiu da pedra. Na pedrona grande tinha muita pessoa presa lá por muito tempo e não tinha ninguém de fora que conseguia quebrar a pedra para fazer uma porta para o pessoal sair, então não existia ninguém no mundo.** Zacarias ao falar do surgimento do povo indígena confirma a História, evidenciando que **(128) há muitos anos atrás os seres humanos viviam dentro de uma oca da pedra muito grande, protegido dentro daquela oca [...] Então, durante muitos anos, o homem viveu ali.**

O surgimento do mito de origem Gavião não se distancia das condições geográficas em que se estabeleciam a cultura tradicional indígena antes do contato com as culturas não indígenas. É fundamental a análise que fizemos no início do primeiro capítulo para o entendimento essas postulações míticas. Os Gavião **"são originários do noroeste do Mato Grosso onde ocupavam a região do rio Branco".** A partir dessas informações, foi possível produzirmos uma série de comparações com as narrativas de nosso colaborador Zacarias. Durante as entrevistas, Zacarias sempre falava que tem uma profunda vontade de retornar para a divisa do Mato Grosso com Rondônia, localização onde se encontra a Serra da Providência, onde teria surgido às primeiras aldeias indígenas Gavião. Sendo assim, Zacarias explicava que se tratava de uma região onde provavelmente existiu uma intensa atividade geológica, tornando-se latente a presença de imensas rochas. Diante disso, Zacarias evidenciava seu sonho de conhecer a pedra onde teria surgido a etnia **(53) a gente vai andar numa pedra, você vê assim a coisa mais linda do mundo, (73) eu queria ir nessa pedra.** A proposta de Zacarias é retornar ao lugar onde se originou a sua etnia, tal demonstração torna claro que em muitos casos, existe uma necessidade latente de retorno a origens no sentido de assegurar a validade da identidade, sendo que a "perda de uma identidade está relacionada à extinção daquilo que a valida. Como se encontrar uma identidade se os pontos de referências que a tornaram possível aos pais e aos avós se apagaram ou se tornaram inoperante?"(DE CERTEAU, 1995, p. 148). De Certeal, produz um questionamento que nos instiga a investirmos em respostas, já que as condições geográficas e paisagísticas vivenciada pela etnia indígena Gavião na atualidade são distantes das vivenciadas pelos ancestrais da etnia, o que pode fragilizar as representações identitárias. O fato das aldeias dessa etnia estar localizadas de forma longínqua dos lugares onde se manifestou as possíveis origens produz grande fragilidade nas formas representativas da identidade, tendo em vista de que em muitos casos, é necessário que a memória seja alimentada pela presença dos símbolos para que os significados possam existir e se perpetuar no tempo.

O povo Gavião vivia preso dentro da grande rocha, no mundo apenas os animais andavam e se perpetuavam, foi quando então as aves perceberam que vozes originavam-se do interior de uma grande pedra e tão logo começaram a perfurar a material rochoso com seus bicos. Após imensas tentativas conseguiram abrir uma fissura através da qual os homens e mulheres foram libertos, sendo assim Matilde esclarece que **(64) foi saindo bastante pessoa, bastante gente de lá da pedra, foi quando chegou uma grávida, ai diz que o bucho dela, a barriga que tava grande não conseguiu sair de dentro para fora ai ficou presa lá até hoje, por causa da grávida o restante não conseguiu sair da pedra.**

A fala de Matilde pode ser comparada com a de Josias quando diz que da pedra **(27) saíram muitas pessoas segundo o nosso mito, saíram o povo Gavião, saíram os Zoró, saíram os Cinta-Larga, só que antes que saíssem todas as pessoas, o nosso mito conta que uma mulher grávida saiu dessa rocha e acabou isolando a entrada dos demais que poderia ta saindo depois.** Para Zacarias foi ao momento em que houve uma abertura na rocha que **(130) o homem começou a sair, assim, eles conta, assim o índio saiu, eu vou ser Gavião, eu vou ser o homem branco, eu vou ser Japonês, assim espalhou.** Para Matilde as diferenças existentes entre as diversas sociedades se deram enquanto os grupos iam saindo da grande pedra, já que era neste momento que se decidia o (**20) futuro desse povo, se era rico, se ia ser caçador, se ia ser um indígena, um bom caçador que trabalha, já especificava o papel daquele grupo e assim foi saindo.**

Ao saírem da grande rocha os grupos foram se dividindo e ocupando espaços diferenciados, tal divisão foi possível no momento em que se percebeu que “as culturas eram, então, apreendidas como coleção de traços distintos e independentes uns dos outros: artefatos (utensílios, vestiários, habitações), línguas [...] contos e lendas, rituais e cerimônias” (CLAVAL, 2001 p. 165), compreendeu-se que cada povo teria marcada sua identidade. É preciso notar que o mito indígena Gavião veio se transformando ao longo dos últimos anos, e incorporando as novas realidades vivenciadas pela etnia, como demonstra a fala de Matilde quando esclarece que em seu mito tradicional já havia a presença marcante do encontro entre índios e “brancos”, **(21) ai os brancos... Diz que saiu um branco assim... Nós somos o povo branco, povo que tem muitas coisas e muitas riquezas.** Tal evidencia é latente na fala de Josias, para quem, naquele momento **(29) saiu o povo branco, na qual o nosso mito explica que quando o povo branco saiu, ele já se autodenominou que era**

um povo dominador, que era povo rico, que era um povo materialista. Tal abordagem produz o que Claval (2001) chama de identidade e coabitação, ou seja, “o sentimento de identidade têm consequências geográficas [...] o cuidado em preservar sua identidade não impede o estabelecimento de relações com aqueles que são diferentes” (p.181). No caso específico da etnia indígena Gavião, as diferenças dos chamados “brancos”, as supostas superioridades da cultura não indígena em relação à indígena, foi percebidas pelos próprios indígenas quando verificaram que os “brancos” dispunham de um sistema técnico de caráter avançado sendo que muitas dessas tecnologias foram traduzidas por riquezas e superioridade da cultura não indígena.

Práticas Tradicionais

As práticas tradicionais no âmbito da etnia indígena Gavião vieram sofrendo profundas alterações nos últimos anos, entretanto através das narrativas foi possível perceber como se estabelecia alguns aspectos da vida cotidiana e buscar se aproximar das vivências antes do contato com os não índios. Grande parte das aldeias Gavião antes da década de oitenta, situavam-se na Serra da Providência, região extremamente afastada da atual área de ocupação. Ao relembrar sua infância, Zacarias nos informa que em sua aldeia **(30) os índios eles eram considerados nômades, ficava andando.** Josias ao falar da vida na aldeia antes do contato com os não índios evidencia que **(8) nos anos setenta, oitenta, o povo Gavião era nômade, eles mudavam de um lugar para o outro atrás de alimentos.** Ao trazer a tona às lembranças de suas vivências, Moisés também esclarece que em sua época era diferente **(1) no Mato Grosso não tinha esse monte de casa que têm ai não, só tinha a maloca grande, redonda assim. A gente morava tudo junto, mais ou menos 20 a 50 pessoas na maloca grande redonda, era uns 40 metros a maloca.** As aldeias indígenas Gavião eram organizadas de forma bastante diferente das presenciadas na atualidade, as formas arquitetônicas, os materiais de construção, a disposição das malocas e organização do espaço eram diferentes dos atuais. Em uma aldeia Gavião antes da década de quarenta poderia existir apenas uma ou duas malocas, o que comportaria um número razoável de moradores. Zacarias referenciando sua própria tradição esclarece que o formato das malocas de sua etnia só foi possível através do entendimento do mito de origem. Os indígenas ao perceberem que haviam saído de uma grande rocha, passaram a observar o formato

da pedra e sendo assim, promoveram de forma parecida a construção de suas casas, **(131) você pode perceber que existe uma lógica, que a pedra ela era oval, então o índio quando saiu falou: nós saímos debaixo da pedra, nós vamos construir uma maloca mais ou menos do formato de uma pedra.**

Para Moisés, a atualidade é bem diferente da época vivida por ele, já que as atividades decorrentes em sua etnia eram demandadas pelas necessidades de sustento da comunidade. Não havia uma hora ou um dia específico para caçar, pescar e coletar alimentos, os indígenas reconheciam as necessidades e **(2) ia caçar em qualquer dia, matava macaco, então falava: vamos caçar amanhã para matar bicho.** O produto da caça era dividido na aldeia. Moisés esclarece que os caçadores **(3) ia matar jacaré, tatu 15 kg, matar anta, outras pessoas matavam qualquer tipo de bicho que o caçador queria, macaco, macaco preto.** O retorno da caça se dava no período da tarde, por volta das **(4) cinco horas, seis horas, até sete horas tava chegando de noite, e depois a gente fazia cozido. De manhã cedo a gente ia chamar todos para unir, para comer, mandioca e comia beiju [...] (5) todo o pessoal comia junto dentro da maloca.** Para Zacarias a situação descrita por Moisés é bem diferente das atuais ocorrências em sua etnia, ele esclarece que quando um **(148) índio matava uma cutia, ele sabia que ia servir para a refeição da família dele, embora tinha muitas outras pessoas, então ele servia aquela família. Se ele matasse uma paca, então ele ia dividir com seu irmão, com sua mãe, então ia mais longe. Se ele matasse um catete a comunidade de indígenas, ela ia se beneficiar da refeição, ele sabia que não ia passar fome, então ele não tinha essa ganância.** Para Josias **(17) essa mudança toda é influência dos brancos.**

As narrativas de nossos colaboradores nos oportunizam compreender que diferentemente das situações encontradas na atualidade, os indígenas compartilhavam soluções para as necessidades diárias. Para Zacarias a perda dos sentidos de vivências tradicionais, foi promovida pela **(149) visão do capitalismo, aquela visão do branco**. Zacarias esclarece que o indígena atual de sua etnia, representa um distanciamento da cultura tradicional quando deixa de compartilhar o produto de sua caça e/ou de sua plantação e coloca a carne na geladeira para ser consumido em dias posteriores, e/ou armazena a colheita para as possíveis épocas de crise, procurando promover a venda na cidade ou na própria aldeia.

Ao relembrar o tempo passado, Zacarias nos informa como era sua alimentação tradicional antes do contato com os não índios e as formas próprias da

invenção culinária indígena. **(68) Lembro também do formigueiro [...] o nome dela é Bitchaén, ou saúva da noite [...] agente come a bunda dela, é proteína purinha, ai é o alimento indígena tradicional, é um sabor. (70) Nós só come coisa sadia, gongo por exemplo, de babaçu. (71) Orelha de pau. (72) Ururupé, uma espécie de Nambu. (53) Arara para comer, fazer penacho, chupar tipo uma flor que chama Iti, flor de mel. (108) Olha, tem mais de dez espécies de Cará, não sei quantas espécies de milho, e muitas espécies de mandioca e amendoim e outras plantas de mamão, de banana e... Só não tinha arroz, arroz nós não usava, o resto... até a fava de índio que era quase o feijão [...] a preocupação do índio era o alimento da família, defender a família e caçar e pescar.** No sentido de contribuir com a fala de Zacarias destacamos a narrativa de Matilde, para quem a alimentação tradicional de sua etnia **(15) não prejudica a saúde e não traz as consequências como o açúcar, o sal, o óleo.** Tal preocupação é demonstrada pelo alto índice de moradoras e moradores indígenas que manifestam problemas referentes à pressão alta, colesterol e diabetes no âmbito da comunidade. Para Matilde, essas doenças são frutos do processo de contato com os não índios e da incorporação de práticas alimentares não tradicionais. Diante disso, ela alerta que **(15) essas mudanças são muito preocupantes e a gente ta tentando conscientizar da importância da alimentação cultural e dos perigos da alimentação dos brancos.** Para os indígenas Gavião, a alimentação tradicional representa o fortalecimento da identidade, muito embora as práticas culinárias indígenas venham se estabelecendo juntamente com as práticas não indígenas. Para esta etnia, os alimentos derivados do milho, da mandioca e das batatas são extremamente importantes, sendo que tais alimentos potencializam a produção de várias bebidas – macalobas que complementam as necessidades protéicas e calóricas dos indígenas.

Para Claval (2001), a alimentação e as formas de produções culinárias tem se destacado como sendo uma das vertentes mais fascinantes da Geografia Cultural. Para o autor, “as relações ecológicas dos homens com seus ambientes exprimem-se diretamente nos costumes alimentares: os grãos, os legumes, as frutas, a carne [...] o peixe e a caça resultam da apropriação efetuada da fauna natural” (p.255). Diante disso, as apropriações dos lugares e os significados atribuídos ao mundo, estão em grande parte ligados à produção da culinária. No âmbito da etnia indígena Gavião, tal postulação é de fundamental importância para a compreensão da cultura, sendo que as práticas culinárias tradicionais neste grupo não podem ser desvinculadas dos

significados e dos sentidos advindos de suas experiências com o mundo natural e espiritual. Para Matilde, por exemplo, **(34) o milho é assim, muito sagrado para nós, então essa festa, esse mingau de milho verde se o gohianei não aprovar que ta gostoso, que ta bem feito, ele pode causar até uma enchente na aldeia.** As bebidas para os indígenas Gavião quando tomadas pelos pajés, os fazem entrarem em contato com outras atmosferas. Situação como estas são descrita por Claval, ao evidenciar que "o transe xamânico era favorecido na Ásia Central, por um cogumelo alucinógeno, *agaricus muscarius,* ou pela fumaça do cânhamo". (2001, p. 257). Ao compreendermos estas postulações, é possível evidenciarmos que muitas das invenções culinárias da etnia Gavião são produtos de ordem espacial e dos valores e significados atribuídos aos lugares. Diante disso, a cultura molda os significados das ações, as maneiras de sentir, de perceber, as aspirações, as representações identitárias, as preferências e os gostos, Claval (2001). Diante do que expomos, não podemos deixar de notar que muitas das evidências descritas por nossos colaboradores e colaboradora, já não se constituem como práticas presentes na etnia, tais mudanças na alimentação e na forma de vivência desse grupo começaram a mudar a partir dos primeiros contatos com as sociedades não indígenas.

Os primeiros contados

Muito embora já evidenciássemos no primeiro capítulo alguns aspectos referentes às formas como os indígenas Gavião veio entrando em contato com a sociedade não indígena, é preciso retomarmos as falas de nossos colaboradores e colaboradora sobre a questão. De acordo com Zacarias, os primeiros contatos dos indígenas Gavião se deram em função da presença de seringueiros em suas terras, **(61) a época da seringa foi na década de sessenta, setenta até noventa, tinha seringa ai ainda.** Moisés ao nos oferecer suas lembranças sobre a época dos primeiros contatos, esclarece que **(7) Há muito tempo nós não conhecia o branco, foi quando nosso povo Gavião conheceu o primeiro branco, o seringueiro. (8) Os seringueiros apareceram lá na maloca grande, e depois os garimpeiros e nos não conhecia o branco**. Para Josias, os indígenas da etnia Arara, também habitantes da Terra Indígena Igarapé Lourdes, foram os primeiros a manter contato com os não índios, sendo que **(12) o povo indígena Gavião veio tendo um contato acelerado com os não índios através do povo Arara.** Nosso colaborador Moisés,

esclarece que a primeira medida tomada pelos seringueiros foi promover vestimentas para os indígenas, **(9) veio calça, calçado, aí nosso povo Gavião ficava pelado, o branco levou a calça, roupa, para vestir para o índio, ai virou essa mudança ai**. Posteriormente foram implantando concepções alimentares diferenciadas, sendo que **(10) depois que os seringueiros chegou, começou essa mudança, e no costume nós não comia açúcar e sal e arroz e feijão.** Diante da demanda e compreendendo que os indígenas caracterizavam mão de obra barata, sendo possível pagá-los através de escambos, os seringueiros começaram a introduzi-los na coleta do látex. Zacarias que já trabalhou na coleta do látex esclarece que a técnica de coleta aprendeu como seu pai, **(64) meu pai aprendeu com os seringueiros, mas os seringueiros não ia cortar, mandava os índios, ai os índios trabalhava para ele, ele era o patrão dos índios.** Sob uma rotina de trabalho árduo e pesado, Zacarias **(62) saia seis horas e chegava seis horas da tarde, eu ia cortar uma estrada, a estrada da seringa ela tinha o equivalente até cento e cinquenta árvores de seringueira.**

Outra presença marcante na vida indígena Gavião foram os missionários, como deixa claro a fala de Matilde ao evidenciar que **(32) a igreja batista eles ta atuando na aldeia do povo Gavião há quarenta anos.** Sobre tal aspecto, Zacarias esclarece que já presenciou **(132) uma época em que esse negócio de religião é da cultura do povo Gavião era muito forte, a mudança de religião foi uma coisa muito radical, uma coisa bem rápida, porque quando agente menos esperava o branco invadiu, então foi uma coisa absurda que aconteceu.** No entender de Josias o contato com os não indígenas prejudica as **(15) práticas culturais de manutenção das nossas tradições, então fica difícil agente manter uma coisa que nós mentíamos antes do contato do que agora.** Moisés produz sérias preocupações sobre as situações imposta pelo contato, ele esclarece que em sua época existia uma **(6) vida boa, a vida limpa, assim nós morava no tempo antigo, não tinha muita doença. Hoje nós pegamos qualquer tipo de doença, ela ataca nosso povo indígena.** As observações feitas por Moisés é referenciada por Claval (2001) ao evidenciar que “as situações de contato cultural abrem assim a via aos questionamentos. Fazendo descobrir outros códigos e outros sistemas de regras, convida ao questionamento das bases do universo ao qual se vive” (p.106). As situações vivenciadas pela etnia Gavião adquirem esse viés, ao entrar em contato com as sociedades não indígenas e ao verificarem outros sistemas de regras, os

indígenas vêm produzindo observações sobre suas formas de pensamento e tentando resignificar o novo mundo que lhes foi apresentado, incorporando-o em suas estruturas representativas.

Mudanças na Forma de Vida Tradicional

Os processos de contato acelerado com as sociedades não indígenas foram determinantes para as rápidas mudanças ocorridas no âmbito da etnia indígena Gavião. Historicamente o grupo indígena potencializava a existência através do nomadismo, situação que contrasta com a atualidade, quando afirma Josias que **(11) somos fixados, somos permanentes**. Para Zacarias a situação atual de sua etnia se deve ao fato de que os indígenas não podem **(111) ser nômade, por que a gente não consegue mais, não temos Nambu com abundância, já não temos mais o peixe, não temos a caça, porque os rios praticamente os fazendeiros ta matando a cabeceiras.** A partir da segunda metade do século XX, acompanhando os ritmos do suposto desenvolvimento do país e promovendo a liberação de terras para a colonização, grande parte dos territórios pertencentes à etnia Gavião foi sendo invadidos, como demonstra a fala de Josias: **(32) A história da aldeia é uma história em que foi invadida.** Reafirmando a fala de Josias, Zacarias esclarece que **(113) os parentes brancos invadiram.** Tal processo de invasão promoveu no âmbito do território uma transformação da paisagem sem procedentes. Relembrando a história, Josias deixa claro que **(37) a maior parte dos desmatamentos aqui dessa região, foi exatamente causados pelos invasores.** Para Zacarias os espaços indígenas, áreas das atuais ocupações pela etnia **(47) tava tudo derrubado, já tinha fazenda, capim formado, café, cacau, aqui já tava tudo derrubado.** Na tentativa de conter as invasões os indígenas Gavião transpuseram suas aldeias da Serra da Providência – local distante próximo ao Mato Grosso para as áreas degradadas, situação descrita por Moisés ao evidenciar que **(18) mudamos para cá para o pessoal invasor não invadir de novo.**

A problemática enfrentada pelo novo lugar arremessou os indígenas a uma nova experiência espacial. Diante disso, os indígenas iniciaram uma nova interpretação do lugar. Sobre este aspecto, Claval (2001) esclarece que muitas sociedades passam a situar-se em “lugares que não desenharam; as sociedades inscrevem-se em espaços cujos traços são herdados de ancestrais fundadores

longínquos ou de dominação estrangeira" (p. 310). As formas espaciais, vivenciadas na atualidade por grande parte dos indígenas Gavião, são frutos da dominação estrangeira sobre seus territórios. Tal transformação territorial possibilitou novas incursões sobre a identidade e práticas tradicionais da etnia, como por exemplo, os supostos projetos de desenvolvimento indígena, feitos aleatoriamente e sem conhecer o funcionamento das vivências e experiências dessa etnia com o lugar.

O início das propostas governamentais para o suposto desenvolvimento indígena se deu através de vários projetos no âmbito da etnia Gavião, como demonstra a fala de Josias, **(43) nós tivemos um grande projeto aqui, que foi feito através da EMATER e do Ministério da Agricultura.** Reafirmando tal verdade, Zacarias esclarece: **(116) a gente foi contemplado com vários projetos.**

É importante esclarecer a natureza dos projetos propostos e implantados no âmbito da etnia. Os ideais dos órgãos governamentais evidenciados por Josias eram aproveitar as áreas degradadas para promover um tipo de desenvolvimento desconhecidos dos indígenas. As áreas de desmatamento contínuo foram transformadas em grandes extensões de pastagens para a criação de gado, entretanto a falta de conhecimento técnico sobre a produção da pecuária por parte dos indígenas levou o projeto a falência, sobre esse fato Josias esclarece que **(45) a comunidade ainda não está preparada por algumas determinadas coisas.** Para Zacarias os projetos vieram e **(119) pegou o índio de surpresa [...] o projeto não atendeu a demanda, a realidade da comunidade.** Outros projetos propostos para a etnia foram a transformação das roças individuais – familiar em extensões arrojadas de monocultura para a comercialização, além de propostas que versavam sobre a recuperação do desmatamento a partir da plantação de árvores de Teca – Tectona Grandis, bem como a construção de uma represa para a criação de peixes. De acordo com Zacarias, no momento em que **(119) os índios deixaram de fazer suas roças individuais, para poder trabalhar com projetos, o que aconteceu, o índio só plantou arroz e milho, e esse milho e arroz ele tinha a tendência de acumular e já com a visão de comercializar o produto, e com essa venda o índio ia adquirir dinheiro.** A complexidade das ações descrita por Zacarias, não estava somente no fato de que com os novos espaços produtivos os indígenas teriam acesso a recursos monetários e consequentemente as mercadorias e produtos da cidade, mas na própria significação dos espaços produtivos tradicionais, tendo em vista de que para Zacarias os indígenas **(121) deixou de plantar o cará do índio, o milho do índio, (122)**

deixou de plantar o amendoim dele, deixou de plantar o mamão, e passaram a investir em monoculturas**.** As mudanças ocorridas neste processo comprometeram em grande medita as formas de promover a existência da etnia e as inventividades culinárias tradicionais.

A criação da represa para a produção de peixes, não ficou de fora dos projetos frustrados no âmbito da etnia. A situação descrita por nosso colaborador Zacarias demonstra que ao verem os peixes crescerem, grande parte dos indígenas deixou de ir pescar nos rios e igarapés e passaram a pescar no grande lago que se encontrava próximo de suas casas. Vendo os peixes crescerem ali mesmo, não havia necessidade de ir para os rios, tendo em vista de que era possível suprir as necessidades a partir dos peixes da represa, diante disso a intensidade da atividade pesqueira no âmbito do lago provocou o extermínio dos peixes sem que se dispusesse de tempo necessário para a renovação do estoque. Para Zacarias **(124) a única coisa que ainda ta ai é a água que ficou da represa.** Os fatos descritos por nossos colaboradores nos oportunizam afirmar juntamente com Claval que “as transformações em curso tem uma outra dimensão” (p. 286), ou seja, representa um distanciamento das vivências e experiências indígenas. Para o autor mencionado, muitas sociedades vão construindo os valores e os seus símbolos em espaços determinados iniciam-se “com a exploração dos meios naturais através das colheitas, da pesca e da exploração florestal” (idem, p. 286) estes espaços margeiam as tradições e as práticas da vida cotidiana. No âmbito da etnia Gavião, a realidade espacial propostas pelos órgãos governamentais, não percebeu os valores atribuídos ao espaço pela população indígena e implantou a produção de outros espaços em que os indígenas não dispunham os elementos suficientes para significá-lo, dado que significou a falência dos novos espaços, entretanto trouxe consequências irreparáveis, como por exemplo, a perda de sentido dos lugares, as mudanças nas práticas religiosas e festivas.

Os Espíritos Perdem o Couro

Ao evidenciarmos as novas prerrogativas que embasarão este texto, iremos de forma breve esclarecer como as ocorrências aceleradas em termos das transformações espaciais estão produzindo a perda de grande parte dos significados das festas e religião indígena. Ao longo das últimas décadas os indígenas vieram

sofrendo a influências de tradições não indígenas, tais ocorrências se dão não somente pela presença de ordens religiosas e propostas governamentais, mas pela presença intensiva de pessoas estranhas que adentraram/adentram seus territórios através de uma estrada que corta a Terra Indígena Igarapé Lourdes. O que para Josias **(35) a própria comunidade sente ameaçada com a estrada.** De acordo com Zacarias **(114) tem uma estrada que corta essa parte aqui e vai para as fazendas e para as serrarias.** As mudanças na etnia foram tamanhas após o contato com os não indígenas, as construções tradicionais, os sistemas de plantação, as relações com o mundo capitalista, entretanto a nosso ver, nada significou mais do que a perda de sentido do mundo espiritual tradicional.

Para compreendermos essas ocorrências trazemos à tona as situações de festas e vivências xamanística no âmbito desse grupo. As festividades tradicionais indígenas não se desvinculavam dos significados dos lugares e das paisagens vivenciadas pela etnia Gavião. A festa do porco, por exemplo, era um momento ande se manifestava de forma mais intensa os valores simbólicos locais e da vida no lugar, o momento em que as relações sociais entravam em intensa atividade e provocava as experiências cotidianas imprescindíveis para a manutenção identitária do grupo. De acordo com Matilde **(23) existe no nosso povo várias festas.** Situação descrita por Josias quando enfatiza que **(51) no nosso povo existem várias festas tradicionais.** Para Moisés **(24) os índios têm festa antiga, a gente tem festa que a gente cria.** Para Zacarias **(141) antigamente os índios promovia as suas festas, antigamente existia festas.** Ao evidenciarmos as falas de nossos colaboradores e colaboradora, destacamos a utilização dos verbos “existe” e “existia”, tendo em vista de que para Matilde, Josias e Moises as festas ainda estão presentes, enquanto para Zacarias as Festas não existem mais.

A utilização do verbo “existia” por Zacarias não se deriva do fato de que as festa simplesmente desapareceram, mas na descaracterização em que as festividades locais foram sofrendo. Ao retomarmos a fala de Josias podemos compreender parte desse processo: **(51) sempre procuramos fazer as nossas festas tradicionais, principalmente na semana dos povos indígenas**. **(52) Não é uma data significativa para o povo, mas devido a criação dessa data, nós procuramos aproveitar o momento e ta se manifestando culturalmente, até fazendo algumas reivindicações políticas para o governos**. No sentido de compreender esta questão podemos descrever a festa do porco. Os relatos dão conta de que a concepção

tradicional indígena de festa é justificada pelas dádivas recebidas e pelas trocas de presentes desencadeadas a partir dos festejos. Os indígenas Gavião ao saírem para a caça do porco, não mediam esforços para capturarem os porquinhos para serem criados em suas casas. Os pequenos porcos eram criados com o mesmo amor e carinho dispensado aos filhos do dono do porco, ou seja, a alimentação e manutenção da existência do porco deveriam ser equivalentes as dispensadas para os filhos. Ao tornar-se grande, o porco estava preparado para ser o personagem principal da festa. O dono do porco se dirigia as várias aldeias da etnia no sentido de convidar os indígenas para a grande festa.

Ao serem convocados, os festeiros não poderiam aparecer no lugar da festa sem levar presentes para o dono do porco. Tais presentes era uma espécie de consolação para que o dono sacrificasse seu filho porco, e para que a mãe índia e as irmãs índias do porco não derramassem suas lágrimas em vão. Antecipadamente e prevendo o dia da grande festa, os moradores locais dirigiam-se ao Becãn para a confecção dos artesanatos que deveriam ser dados ao dono do porco.

O Becãn constituía-se como sendo um espaço singular para essa comunidade indígena. Tratava-se de um lugar onde se encontravam várias pedras, pedaços de madeiras e outros materiais que permitiam que os mais velhos ensinassem seus saberes aos mais novos. O Becãn era a escola tradicional Gavião. Não possuía teto, paredes e janelas, as práticas e técnicas de confecção de instrumentos domésticos e de caça eram ensinadas neste lugar. Outra importante contribuição do Becãn era ter na comunidade um local onde os mais velhos contavam as histórias e as tradições do grupo para os mais novos, o lugar em que a tradição indígena em grande medida se perpetuava.

Compreendendo esta prerrogativa, não existia um dia específico no ano para a realização das festas, estas (as festas) ocorriam de acordo com que os caçadores iam capturando os porquinhos e preparando-os para as festas que iam acontecendo quando se percebia que o porco estava em condições ideais. As situações descritas acima não se constituem como uma prática presente aos moldes tradicionais na etnia atualmente, sobre isso Moisés esclarece que **(60) hoje a gente faz festa no dia dos índios que é o mês de abril.** A situação descrita por Moisés revela um grande distanciamento das práticas festivas locais, e como os ritmos da vida cotidiana indígena foram sendo alterados ao longo do tempo.

A festa do milho verde também é descrita por nossos colaboradores, e constitui-se como sendo uma das festas de maior influência na espiritualidade indígena. Para Matilde **(23), existe a festa do milho verde [...] quando é época do milho verde as mulheres vai fazer é...canjica, mingau de milho verde e a noite faz aquela festa ai convoca o espírito para ta vindo e experimentando o milho.** As evidências da festa do milho verde podem ser extraídas de Josias para quem os indígenas têm o **(51) costume de fazer a festa do milho verde, tem a pajelança.** No sentido de compreendermos a importância da festa do milho verde para essa etnia referenciamos as contribuições de Betty sobre a questão.

O milho não foi uma criação do deus Gorá, e sim uma criação dos espíritos Gohianei. De acordo com Betty, "os espíritos Gohianei vivem nos rios. Sua morada é seca, pode ser atingida por uma passagem fechada, abaixo do fundo das águas [...] só um pajé, um wãwã, é que vê os Gohianei. (2001, p.65). Depois de descrever toda a história de existência dos Gohianei a autora esclarece que nesse tempo o milho não existia e que foi Goihan quem o fez. Entretanto os espíritos criadores do milho, afirmaram aos índios Gavião que sempre que chegasse a época do milho verde era preciso reverenciá-los, pois se assim não o fizessem as aldeias seriam inundadas. Para nossa colaboradora Matilde, tal situação é extremamente preocupante, pois cabe as mulheres preparar os alimentos a partir do milho, sendo que no momento da festa Goihan **(24) toma conta do corpo do próprio pajé.** Diante disso, toda a aldeia se reúne em intensa concentração **(34) e espera ele falar se ta bom ou não**. Tais situações são descritas por Claval (2001), para quem "os ritos corresponde a isso, as danças prepara o transe: a divindade penetra então no indivíduo que age e fala (p.156).

Para Claval "a festa marca uma ruptura coletiva e particularmente clara e significa o desenvolvimento ordinário dos dias [...] o papel muito importante desempenhado por estas manifestações em certas civilizações, justifica organizações espaciais específicas" (p. 131). Para a etnia indígena Gavião, eram a partir das manifestações festivas e dos significados transcendentais atribuídas a festividades que ocorriam as simbolizações dos lugares e as relações sociais capazes de transformar o espaço. Os rios e as florestas eram espaços de domínios espirituais pelos quais se impunha grande respeito, lugares onde os pajés poderiam frequentar em súbitas transformações, lugares de experiências simbólicas.

Para a etnia indígena Gavião os pajés eram quem conheciam os mistérios do além, e a quem se atribuíam poderes visionários e experiências incompreensíveis do

ponto de vista material. Autores como Bentes (2006), têm afirmado que para grande parte das populações indígenas o pajé é “alguém que transita entre dois mundos, o físico e o sobrenatural, que interpreta as mensagens e a vontade dos deuses, que pode orientar seu povo para as graças das divindades”. (p.27) Diante disso, o autor mencionado enfatiza que, cabia aos pajés compreender as intempéries do mundo físico como doenças, períodos de escassez e derrota nas guerras, e que estas ocorrências eram sempre interpretadas como manifestação da ação dos espíritos no mundo dos homens. “Assim, cabia ao pajé a tarefa de conversar com os espíritos e intermediar a solução dos problemas. Porém, o pajé não era apenas uma figura que indicava aos homens a vontade dos espíritos, era um homem dotado de conhecimentos que lhe davam poderes mágicos, podendo lutar e vencer os espíritos considerados malignos” (idem, p.28)

No âmbito da etnia indígena Gavião os pajés transformavam-se subitamente em animais da floresta, vestiam o couro desses animais e percorriam seus caminhos, “são instantes, os pajés vêm, vestem o couro dos jaguares. Num piscar de olho é gente outra vez, a onça se foi” (BETTY, p.75). Para Claval (2001), “os personagens capazes de se aproximar das potências que visitam o mundo são frequentemente inquestionáveis” (p.125), tendo em vista de que os grupos “esperam daqueles que são familiares do sobrenatural que coloquem seus poderes a serviço da comunidade e interceda por elas junto as potências superiores” (idem, p.126).

As situações decorrentes das invasões religiosas no âmbito da etnia indígena Gavião, promoveram situações tais em que os espíritos estão perdendo o couro. Para compreendermos estes fatos, evidenciamos as falas de nossos colaboradores e colaboradora. As primeiras religiões não indígenas chegaram ao âmbito dessa população através de missionários ainda nas décadas de sessenta e setenta, como demonstra Matilde ao evidenciar que em **(33) quarenta anos que eu to falando é a presença de um pastor alemão que permaneceu na aldeia, aprendeu falar a língua e traduziu a Bíblia na língua Gavião, só que ele nunca interferia na cultura indígena.**

As atividades religiosas desencadeadas por várias organizações entre os indígenas Gavião, não faz parte de um contexto local, mas provém de extensões globais como deixa claro as redes de informações mantidas por essas organizações ao evidenciar que “no ano de 1946 chegaram os primeiros missionários dos Estados Unidos e se localizaram em Guajará-Mirim RO, com o propósito de alcançar o povo

Pacaás-Novos. No dia 06/12/51 chegou em Belém-PA um navio com 80 missionários. A primeira base para os missionários foi na cidade de Belém/PA no Setor Icoraci[16]. A partir dessas ocorrências essas organizações religiosas se estenderam a outros Estados além do Pará como fica demonstrado na imagem abaixo

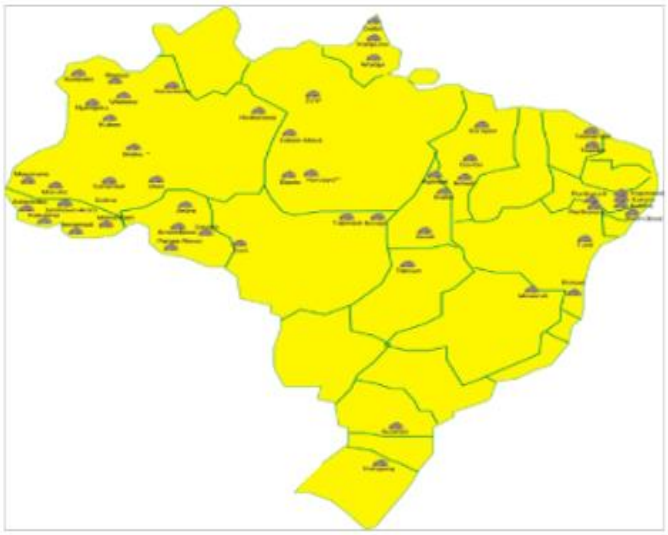

Figura: 19
Localização da atuação de missões religiosas não indígenas em reservas indígenas

As formas me que muitas dessas incorporações religiosas não indígenas foram sendo posta a etnia Gavião, provocou uma estrema violência espiritual nas significações transcendentais indígena. Sob pena de pagarem preços altíssimos nos aléns espirituais os indígenas foram sendo coagidos psicologicamente a deixarem suas práticas tradicionais e aderirem às novas concepções existenciais.

Para Matilde muitas coisas começaram a mudar radicalmente em um período muito próximo, já que de **(32) dois anos para cá houve muita mudança.** As situações descritas por Matilde referem-se à aposentadoria do referido missionário e a chegada de novas propostas de ordem religiosas que ferem a religião tradicional indígena. Para Matilde **(32) muitos tão seguindo igreja, muitos não quer mais participar da festa, muitos não que mais viver na vida que nós vivia e ta fragilizando muito a cultura do povo Gavião e nós estamos triste com isso.**

Tais situações são compreendidas por Zacarias quando deixa claro que **(133) antigamente eles tinham assim, coisa que o povo tinha muito respeito era pelo pajé.** Os tempos de intensos contatos com os não índios colocaram a tradição indígena em profunda desestruturação, pois para Zacarias **(136) hoje você não vê**

[16] Informações disponíveis em: www.mntb.org.br

muitos pajés na aldeia, tem alguns, só que eles têm receio de falar, de mostrar o trabalho, porque hoje a nova geração tem uma visão diferente por ter um contato com a sociedade envolvente. Diante dessas ocorrências Moisés não deixa de contribuir, evidenciando que **(30) não tem mais pajé como antes, agora acabou nosso pajé, morreu tudo o nosso pajé.** A complexa situação com referência a manutenção das experiências indígena com o transcendental, se deve ao fato de manifestações religiosas proselitista no âmbito da etnia, sendo assim, estes grupos fragilizaram a identidade indígena quando evidenciaram/evidenciam para a comunidade que em suas tradições **(136) tudo era mentira, falando que o pajé era o diabo, que era uma coisa ruim, não era verdade, então isso foi intimidando o pajé e a comunidade também foi levando aquilo. Então aquilo ali enfraqueceu a figura do pajé (Zacarias).** Para Zacarias em função das ações promovidas por organizações religiosas em sua aldeia, os indígenas mais novos acabam evidenciando que **(136) o pajé ele não existe, você ta falando mentira.** Para Moisés, tais situações foram possibilitando a perda de significado da figura do Pajé **(60) hoje existe pajé, mas não é como antes, antigamente era valorizado, mas hoje em dia não.**

As atribuições do pajé de acordo com Moisés **(61) era expulsar os espíritos maus, expulsar seres do mal, também curava as pessoas que estavam doentes e fazia uma oração e curava a pessoa**. Para compreendermos o porquê a figura do pajé perdeu o sentido para a comunidade, atentamos a esta fala de Zacarias: **(137) nos tinha um pajé aqui na aldeia muito respeitado e ele foi convertido.** No momento em que o pajé passou a aderir a outras experiências religiosas, grande parte da comunidade deixou de acreditar em sua figura. Ressentido com os acontecimentos recentes de sua etnia Zacarias esclarece que **(139) muitas vezes os brancos chegam falando que pajé era aquilo, que era o capeta, que era o diabo e tudo mais, isso não deveria acontecer.** Diante das situações atuais, as mudanças nos espaços territoriais, as experiências com os novos lugares e a incorporação de valores ocidentalizados no âmbito da etnia Gavião, desencadeou para os mais novos, uma complexa ressignificação da cultura tradicional. Sem pessoas que possam experimentar as forças das tradições indígenas e perpetuar a figura dos pajés, os contatos com os aléns variados se limitam, e as experiências religiosas tradicionais são apenas referenciadas pelos mais velhos.

Voltamos a destacar a natureza do pensamento transcendental indígena Gavião. Antes da chegada das novas religiões, os indígenas não tinham a divisão entre bem e mal, ou seja, os deuses Gorá e Betagap não eram personagens do bem e nem do mal, agiam por impulso. Estruturas de pensamento como as evidenciadas pelos indígenas Gavião antes do contato com os não indígenas, podem ser verificadas em outras populações tradicionais, como a etnia Mbuti habitantes das florestas úmidas do Congo. De acordo com Tuan (2005), os Mbuti vivem por muito tempo sem a presença clara do que é o conceito de mal, ou seja, “sem esse conceito ainda pode existir alarme, mas os componentes peculiares do medo humano – ameaças, suspeitas, ansiedades – estão bastante diminuídas” (p.59). As situações vivenciadas pela etnia Mbuti contrasta com os atuais conceitos vivenciados pelos Gavião, já que com a chegada das missões entre os Gavião, chegou também a visão de existência entre bem e mal, sendo assim, muitos dos pensamentos e experiências indígenas com o transcendente foram arremessados somente para o campo do mal.

As consequências em termos de produção de espaços e significação dos lugares no âmbito da etnia adquirem um viés complexo, pois as novas religiões não possuem nas paisagens vivenciadas pelos indígenas a ligação com o transcendente, pelo contrário, validam as transformações territoriais e a perda de significado dos lugares e como consequência propõe novos significados e novas experiências para os indígenas.

Perante o que já evidenciamos no texto, foi importante compreender o mito de origem da etnia Gavião e suas implicações para a significação de lugares e espaços que já foram e são habitados por esta sociedade. Compreendemos ainda as intensas lutas travadas a partir do contato com a sociedade não indígena e as possíveis transformações identitárias decorrentes a partir desse processo. Exemplificamos também, os diversos projetos propostos por órgãos governamentais para promoverem o suposto desenvolvimento dessa etnia e como tais projetos foram inviabilizados pela própria identidade cultural indígena. Esclarecemos também, as violências religiosas sofrida por esta população a partir da inserção de ordens religiosas externas e como grandes partes dos indígenas mais novos passam a desinteressar pelas tradições e consequentemente afirmar a problemática situação em que *Os Espíritos Perdem o Couro.*

CONCLUSÃO

As manifestações culturais, as representações e as projeções sobre o espaço no âmbito do grupo étnico Gavião vieram sofrendo os impactos das incorporações não indígenas a partir da segunda metade do século XX. Este estudo constituiu-se como uma possibilidade de compreender grande parte dessas interlocuções, sendo assim, privilegiamos as análises a partir das contribuições da Geografia Cultural e do entendimento das transformações na Amazônia.

Uma importante análise estabelecida no estudo foi compreendermos a amplitude do conceito de desenvolvimento e como o referido conceito possibilitou/possibilita pensar o desenvolvimento de estratégias, tanto políticas como culturais direcionadas as populações Amazônicas. De posse do conceito de desenvolvimento o Brasil empreendeu várias estratégias tendo em vista alcançarem a patamares elevados, empreendeu-se durante o século XX uma série de iniciativas, entre estas, a valorização da Amazônia e sua consequente transformação em espaços produtivos. Privilegiando a construção de redes de acesso, bem como a suposta distribuição de terras ociosas para a produção a marcha para o norte se estabelecia sem que se previssem as extensões dos impactos, tanto ambiental como social. A liberação de terras indígenas para a colonização, durante muito tempo foi justificada em função da suposta necessidade desenvolvimentista, situação comprovada na Terra Indígena Igarapé Lourdes em Rondônia.

Foram a partir de tais eventos que os Indígenas Gavião veio intensificando o contato com os não indígenas e criando uma relação de profunda dependência e consequentemente perdendo não somente grande parte de seus territórios tradicionais, mas descaracterizado suas culturas. No sentido de promovermos essa compreensão e de posse dos registros da oralidade, este estudo teve como propósito discutir essas transformações irreparáveis para esta etnia.

Tais transformações foram verificadas através das manifestações festivas atuais, que embora não significa a morte simbólica das festas, provoca novas significações baseados em transformações “litúrgicas” diferentes em vários aspectos das festas ancestrais. Outras transformações constatadas situam-se nas estruturas mitológicas do grupo, isso se deve as novas experiências espaciais e espirituais, já que tais manifestações e compreensões tiveram amplos contatos com as manifestações ocidentalizadas. A dependência dos indígenas em relação à sociedade

e o desejo em alcançarem algum benefício político mudaram os ritmos de grande parte das festividades tradicionais. As festas que outrora, impulsionava a marcha da comunidade indígena foram se transformando em um evento pitoresco a ser promovido até mesmo em comemoração ao dia do índio – data estabelecida pelas sociedades não indígenas. Muito embora os mais velhos da comunidade resistam a essas transformações, a necessidade de ampliar a visibilidade indígena perante políticas insipientes, interpelam grande parte da comunidade em tais ações.

Os sistemas de cultivos tradicionais, base para a inventividade culinária indígena sofreram profundas transformações. As pequenas roças consorciadas de caráter individual – familiar foram sendo substituídas por extensões de monoculturas para a comercialização, situação que reduziu a capacidade indígena em promoverem seus sustentos. As incorporações de políticas externas como a promoção da piscicultura pecuária e reflorestamento a partir de espécies desconhecidas no âmbito do território indígena violaram a identidade desse grupo étnico e como tal, fadaram ao fracasso.

As explicações míticas que dava conta de responder as necessidades indígenas e orientá-los em suas experiências com o cosmo foram sendo questionadas pelas novas incorporações religiosas, e em grande medida fragilizando as figuras simbólicas local. Diante disso, os pajés – lideres espirituais tradicionais indígenas deixaram de fazer os rituais e aderiram as novas experiências religiosas, situação que fragilizou sua figura e projetou toda a sociedade para além da tradição. O poder que tinham em se transformar em animais e vestir o *Couro dos Espíritos* esvaíram-se com as novas tradições, sendo que diante de tal situação, os mais novos não podem experimentar o mundo espiritual tradicional e sendo assim, *Os Espíritos Perdem o Couro*. As implicações dessas ocorrências possuem uma base material, pois a tradição tinha nas florestas e rios os símbolos do espiritual sendo assim, potencializavam sua preservação e mantinha o caráter inventivo de suas vidas, situação que contrasta com os ideais históricos das novas tradições.

Diante do que já evidenciamos, fica claro que a etnia indígena Gavião, teve não somente seus territórios descaracterizados, como sua cultura, e suas formas próprias de encararem e compreenderem seu mundo. Ao perderem o couro, os novos lugares adquirem novos significados, o presente impõe ao passado novas leituras, as identidades são reinterpretadas e as paisagens são outras.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. **Terras indígenas, políticas ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami**. Revista. Museu do Pará Emílio Goeldi, nº9, p. 18 -17. Nov. 1991.

ALVES, Diógenes S. **O processo de desmatamento na Amazônia**. Revista. Parcerias estratégicas, nº 12, p. 25 – 32. Set. 2001.

BASTOS, Ana Regina Vasconcelos Ribeiro. **Espaço e Literatura: Algumas Reflexões Teóricas**. Revista Espaço e Cultura. UERJ. N.5. p. 54 – 64. Jan, jun, 1998. Disponível em: http://www.nepec.com.br/BASTOS._Espaco_e_cultura23.pdf. Acessado em: 23 de Dezembro de 2008.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras.** In: POUTGNAT, Fhilippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BECKER, Berta K. **Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recu***rsos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

BECKER, Berta K; MIRANDA, Mariana; MACHADO, Lia O. **Fronteira Amazônica: questão sobre a gestão do território**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do rio de Janeiro, 1990.

BENTES, Dorinethe dos Santos. **As primeiras imagens da Amazônia**.Manaus: Centro Cultural dos povos da Amazônia, 2006

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: ateliê editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Queiroz, 1987.

BRAND, Antonio. **A desterritorialização dos Kaiowá e Guarani e a liberação de terras para colonização do MS.** Revista Saberes. N 3. p. 5-18. Jan, 2005.

BRASIL. Ministério do Interior, Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas. **Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião –P.I. Lourdes**. Mauro de Mello Leonel Junior, Novembro, 1983.

BRITO, Daniel Chaves de. **A modernização da superfície: estado NE desenvolvimento na Amazônia**. Belém, UFAP/MAEA/PDTU, 2001.

BUENO, Magali Franco. *Natureza* **com Representação da Amazônia**. Revista Espaço e Cultura. UERJ. N.23. p. 77 – 86. Jan, jun, 2008. Disponível em: http://www.nepec.com.br/BUENO_Espaco_e_cultura23.pdf. Acessado em: 02 de Novembro de 2008.

CARNEIRO, Edson. **A conquista da Amazônia**. São Paulo: Mauá, 1956.

CARVALHO, Wilson de. **Flashes da Amazônia**. São Paulo: EDANEE, 1964.

CALLAI, Helena Capetti. **Estudar o lugar para compreender o mundo**. In: CASTRO Giovanni (org.). **Ensino de geografia: práticas e contextualizações no cotidiano**. Porto Alegre: Mediação, 2000.

CALDAS, Alberto Lins. **Espaço e experiência: história oral e Geografia humana**. Zona de Impacto ano VII, p. 01-07. Disponível em: http://www.albertolinscaldas.unir.br/espacoexperiencia. Acesso em: 15 de Maio de 2009.

COSGROVE, Denis; JACSON, Peter. **Novos rumos da geografia cultural**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a geografia cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COSGROVE, Denis. **Em Direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria**. Revista. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a geografia cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COY, Martin. **Cidades pioneiras e desenvolvimento sustentável na Amazônia: transformações socioeconômicas e desafios para o planejamento nas frentes pioneiras**. CEOSUL nº. 19/20 ano X 1º e 2º Setembro de 1995.

CLAVAL, Paul. *A* **contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia***.* In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a geografia cultural.** 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
_____. **A geografia cultural**. 2 ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda***.* 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

DEOGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito Moderno da natureza intocada.** São Paulo: Hucitec, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Abril, 1978.

_____**As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril, 1978.

ESTEVA, Gustavo. **Desenvolvimento.** In: SACHS, Wolfgang. ***Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento e poder***. Petrópolis: Vozes, 2000.

FILHO, Domingos leite Lima. **Dimensões e Limites da Globalização**. Petrópolis-RJ: vozes, 2004

FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Geografia cultural: estrutura e primados das representações**. Revista Espaço e Cultura, UERJ, N 19-20, p. 51 -59, Jan/Dez, 2005. Disponível em: http://www.nepec.com.br/FILHO_espaco_e_cultura_19-20.pdf. Acessado em: 03 de Janeiro de 2008.

FELZKE, Lediane Fani. ***Quando* os ouriços começam a cair: a coleta da castanha entre os índios Gavião de Rondônia**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente). Universidade Federal de Rondônia UNIR, Porto Velho, 2007.

GOMES, Paulo, Cesar da Costa. **Identidade e Exílio: fundamentos Para a Compreensão da Cultura***.* Revista Espaço e Cultura. UERJ. N.5. p. 31 – 41. Jan, jun, 1998. Disponível em: http://www.nepec.com.br/gomes_espaco_e_cultura_19-20.pdf. Acessado em: 03 de Janeiro de 2008.

GIDDENS, Antony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GEERTZ, Clifford. A ***interpretação das culturas***. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **A justiça social e a cidade**. São Paulo: hucitec, 1980

HADDAD, Ana Maria; PEREIRA, Glaucia Rezende. **Tempo – memória: algumas reflexões***. Revista integração.* Out/Nov/Dez.N°51. Ano XIII p.305-308, 2007

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade***?* In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. RJ: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HERMET, Guy. **Cultura e desenvolvimento**. Petrópolis: vozes, 2002.

HECK,Egon; LOEBENS, Francisco: CARVALHO, Priscila D. **A Amazônia indígena: conquista e desafios**. Revista. Estudos Avançados, nº 53, p. 18 – 4. Abr. 2001. Disponívelem:http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100015&script=sci_arttext Acessado em: 09 de Dezembro de 2008

HOLZER, Werthe. A **geografia cultural e a história: uma leitura a partir da obra de David Lowenthal***.* Revista Espaço e Cultura, UERJ. N 19-20. p.23-32. Jan/Dez de 2005. Disponível em: http://www.nepec.com.br/holzer_espaco_e_cultura_19-20.pdf. Acessado em: 03 de Janeiro de 2008.

JUNIOR, Peregrino. **Panorama cultural da Amazônia**. Bahia: Progresso, 1960.

KURZ, Robert. **Estética da modernização**. In: revista primeira versão, ano I, Nº4. Porto Velho: Edufro, 2001

LATOUR, bruno. ***Jamais fomos modernos***. São Paulo: editora 37, 2004.

LEONEL. Mauro. **A morte social dos rios**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **Relatório de avaliação da situação dos Gavião**. (DICUT – P.I). Ministério do Interior – SUDECO. Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas – FIPE. Lourdes. Novembro, 1983.

LUKES, Steven. **Bases para a interpretação de Durkheim**. In: GOHN, Gabriel. **Sociologia: para ler os clássicos**. Rio de Janeiro: azougue editorial, 2007.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Abril, 1984.

MARX, Karl; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hicitec, 1991.

MARTINS, Élvio Rodrigues. **Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser**. São Paulo: Geousp – espaço e tempo, nº. 21 p.33-51

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____.**Desafios da história oral latino-americana:o caso do Brasil**. Revista Fiocruz. Ano 05. N4, p 85-97. Disponível em: www.fiocruz.b/editora/média/03-h003.pdf. Acessado em: 23 de janeiro de 2009.

MELLO, João Baptista Ferreira. *Símbolos* **dos lugares, dos espaços e dos "deslugares***"*. Revista Espaço e Cultura. EURJ. N 16. p. 64-72. Jun/Dez, 2003. Disponível em: http://www.nepec.com.br/mello_espaco_e_cultura_19-20.pdf. Acessado em: 04 de Janeiro de 2009.

MINDLIN, Betty. **Couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião –Ikolen de Rondônia**. São Paulo: terceiro nome, 2001.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil.** São Paulo: Annablume, 2005.

MORAES, Orlando. **Amazônia Espoliada**. Rio de Janeiro: NAP, 1959.

MOORE, Denny. Relatório – **Pesquisa de Campo na Reserva dos Índios Gavião e Arar em Rondônia.** Museu Goeldi. Outubro de 1987.

_____. **Relatório do Posto Indígena Lourdes da Oitava Delegacia Regional.** Department of Anthropology Graduat Center – CUNY. New York, 1978.

OLIVEIRA, Bernadete de Castro. **Cultura e Natureza: um Exemplo entre os Índios Xavante da TI Sangradouro, Volta Grande – MT**. Revista Espaço e Cultura. UERJ. N.23. p. 18 – 32. Jan, jun, 2008a. Disponível em: http://www.nepec.com.br/CASTRO_OLIVEIRA_Espaco_e_cultura23.pdf. Acessado em: 03 de Janeiro de 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **Os (des) Caminhos da identidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 15. N 42. p. 19-25. Fev, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf . Acessado em: 09 de Dezembro de 2008.

_____. **Reconsiderando etnia**. Revista Sociedade e Cultura.vol. 6. N2. p. 133-147. Jun/Dez, 2003. Disponível em: http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/913/1119. Acessado em: 09 de Dezembro de 2008.

_____.**Identidade étnica, identificação e manipulação**. Revista Sociedade e Cultura. vol. 6. N.2 p. 117-131. Jul/Dez, 2003. Disponível em: http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/912/1116. Acessado em: 09 de Dezembro de 2008.

PAULA, Jânia Maria de. **KARO e IKÓLÓÉHJ: escola e seus modos de vida**. Dissertação (Mestrado em Geografia): Fundação Universidade Federal de Rondônia UNIR, Porto Velho 2008

PERALTA, Elsa. **Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. Revista Antropologia, Escala e Memória**. N2. P. 04-14. Jan/Fev, 2007.

POLLAK, Michel. **Memória e identidade social**. Revista Estudos Históricos: Rio de Janeiro. Vol. 5. N°10. P. 200-212, 1992

POUTGNAT, Fhilippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.

RESES, Erlando da Silva. **Do conhecimento sociológico a teoria das representações sociais**. Revista Sociedade e Cultura. V 6. n° 2. Jul/Dez. p. 189-199, 3003. Disponível em: http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewArticle/920. Acessado em: 09 de Dezembro de 2008.

RISSO, Luciene Cristina. **Paisagens e Cultura: uma Reflexão Teórica a partir do Estudo de uma Comunidade Indígena Amazônica**. Revista Espaço e Cultura. UERJ. N.23. p. 67 – 76. Jan, jun, 2008. http://www.nepec.com.br/RISSO_Espaco_e_cultura23.pdf. Acessado em: 04 de Dezembro de 2008.

ROUANET, Paulo Sérgio. **As razões do iluminismo**. São Paulo: companhia das letras, 1997.

ROSTOW, W.W. **Etapas do desenvolvimento econômico: um manifesto não comunista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

SAUER, Carl O***. Geografia cultural***. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a geografia cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração, 2005.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2004.

SANTOS, Nilson. **Os propósitos da conservação ambiental**. Revista – GEOUSP – USP – FFLCH. São Paulo. N 3. p. 91-100, 1998.

SANTOS, Antonio Cesar de Almeida. **Fontes orais, testemunhos, trajetórias de vidas e história**. Revista Espaço Plural. Ano V. N3. p. 08- 19, 2005

SILVA, Maria Laura. **Espaço pós – moderno ou espaço modernizado? Desconstrução ou enredo? Um exemplo de globalização na Patagônia norte (argentina).** In: revista de geografia, v.13: UNESP, 1996.

SILVA, Armando Correia da***. De quem é o pedaço? Espaço e cultura***. São Paulo: Hucitec, 1986.

SILVA, Marilene Correa. *Fundamentos* **da cultura solidária e sustentabilidade na Amazônia: trabalho e desenvolvimento.** In: LIMA, Antonio Américo Biordi. **Educação popular na Amazônia: as experiências da CUT em qualificação profissional.** Porto Velho: Imediata, 2001.

SOJA, Edward W. **Geografias pós – modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. São Paulo: Jorge Zahar, 1993

SOUZA, José Luiz. **A (in) Visibilidade dos Lugares Kadiwéu: contribuições da Geografia Cultural para o Estudo de Populações Indígenas.** Espaço e Cultura. UERJ. N.23. p. 53 – 66. Jan, jun, 2008. Disponível em: http://www.nepec.com.br/SOUZA. Espaco. e cultura23.pdf. Acessado em: 04 de Janeiro de 2009.

VIANA, Nildo. *Memória e sociedade:* **uma breve discussão teórica sobre a memória social***.* Revista Espaço Plural. Ano VI. N4 . p 04-10, 2006.

WAGNER, Philip L; MIKESELL, Marvin W. **Os temas da geografia cultural**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução a geografia cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

WEBER, Max. **A étnica protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Matin Claret, 2003.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual***.* In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. RJ: Vozes, 2000

TUAN, Yi-Fu. **Geografia Humanística**. In: CHISTOFOLETTI, Antonio. **Perspectiva da geografia.** São Paulo: Difel, 1982.

_____.***Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência***. São Paulo: Difel, 1983.

_____. ***Topofilia.*** **São Paulo**: Difel, 1980

_____. ***Paisagens do medo***. São Paulo: Edusp, 2005.